

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'AUTOCRÉATION DU NOUVEAU DANS L'ÉVOLUTIONNISME DE BERGSON :
CONTRIBUTION À LA NATURALISATION DE L'IDÉE BERGSONIENNE DE CRÉATION

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR
PIERRE CHARBONNEAU

FÉVRIER 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur, Monsieur Georges Leroux, qui a bien voulu accepter de piloter cet audacieux projet, pour avoir cru en sa réalisation et aussi pour la confiance qu'il m'a sans cesse témoignée durant ce long parcours. Je lui exprime toute ma reconnaissance. Merci également à ma codirectrice, Madame Josiane Boulad-Ayoub, pour sa grande disponibilité, ses encouragements et ses judicieux conseils. Ils m'ont été très utiles.

Je veux aussi remercier mon collègue et ami Richard Gariépy, professeur au département de philosophie du Cégep du Vieux Montréal, pour avoir lu cette thèse et pour avoir contribué, par ses commentaires critiques, à enrichir, stimuler et préciser ma réflexion. Je le remercie du fond du cœur. Un merci particulier à mon amie Brigitte Douville qui a lu les premiers chapitres de ce travail et dont les remarques inspirées m'ont donné l'élan nécessaire pour continuer.

Finalement, un grand merci aux membres de ma famille, spécialement à ma mère pour son indéfectible soutien ainsi qu'à Nathan et Linda Mill pour leur aide technique fort appréciée.

Tout ce que tu vois, autant que cela ne l'est pas encore, la nature qui gouverne le Tout va le transformer. De la substance de ces choses, elle fera d'autres choses, et de la substance de celles-ci, d'autres encore, afin que le monde soit toujours nouveau.

Marc Aurèle

C'est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera de hanter Whitehead et Bergson : non pas comment atteindre à l'éternel, mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, c'est-à-dire une création ?

Gilles Deleuze

Table des matières

TABLEAU DES SIGLES DES OUVRAGES DE BERGSON	VII
RÉSUMÉ.....	VIII
INTRODUCTION	1
1. LA CREATION COMME AUTOCREATION.....	1
2. LE CONCEPT D'ÉMERGENCE	6
3. LE SPIRITUALISME DE BERGSON.....	10
4. ÉMERGENTISME VERSUS REDUCTIONNISME	15
5. ÉMERGENCE OU TRANSCENDANCE ?	21
6. HYPOTHESE ET METHODE.....	28
PREMIÈRE PARTIE — LA CRÉATION DE SOI PAR SOI	32
CHAPITRE I LA MÉCONNAISSANCE DE LA CRÉATION	33
1.1 LA CREATION, UN <i>NO MAN'S LAND</i> PHILOSOPHIQUE	33
1.2 LES SOURCES OCCIDENTALES DE L'IDEE DE CREATION	39
PENSER LA CREATION : UNE EXIGENCE PHILOSOPHIQUE	50
CHAPITRE II CRÉATION ET NOUVEAUTÉ	61
2.1 LES DEUX SENS DE LA CREATION : ÉMERGENCE ET ÉVÉNEMENT	61
2.2 DEUX EXEMPLES DE CREATION	73
CHAPITRE III LIBERTÉ ET AUTOCRÉATION	101
3.1 LA QUESTION DE LA LIBERTÉ	101
3.2 LA CRITIQUE DE L'HYPOTHESE DETERMINISTE.....	106
3.3 LA CRITIQUE DE LA CONCEPTION CLASSIQUE DE LA LIBERTÉ	122
3.4 LA LIBERTÉ COMME INVENTION DE SOI.....	136
3.5 LA DIMENSION TRAGIQUE DE LA LIBERTÉ BERGSONNIENNE	147
3.6 IMMANENCE OU TRANSCENDANCE ?	159
CHAPITRE IV PERCEPTION, MÉMOIRE, AUTOCRÉATION	163
4.1 L'AUTOCREATION : FONDEMENT ET PARADOXE DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE.....	163
4.2 L'ORIGINE DE LA NOUVEAUTÉ	175

4.3	LES LIMITES DE L'AUTOCREATION : LE MECANISME CEREBRAL ET LA PERCEPTION PURE.....	178
4.4	LA MEMOIRE CREATRICE	192
4.5	CONCLUSION	228
DEUXIÈME PARTIE — L'AUTOCRÉATION DU VIVANT		237
CHAPITRE V AUTOCRÉATION ET FINALITÉ		238
5.1	LA DOCTRINE DE L'AUTO-ORGANISATION DE LA NATURE	238
5.2	LA CONSCIENCE ET LA VIE	246
5.3	L'HYPOTHESE TRANSFORMISTE	260
5.4	LA CONNAISSANCE DE L'IMPREVISIBILITE	265
5.5	LA CRITIQUE DU MECANISME ET DU FINALISME	270
5.6	LE FINALISME A REBOURS.....	279
5.7	LE PROBLEME DE L'UNITE.....	290
5.8	L'HYPOTHÈSE DE L'ÉLAN VITAL	298
CHAPITRE VI AUTOCRÉATION ET ÉMERGENCE		306
6.1	CREER DE LA CREATION.....	306
6.2	LE DOUBLE SENS DE L'EVOLUTION	312
6.3	MATIERE ET ESPRIT.....	320
6.4	MATIERE ET ENERGIE.....	352
6.5	LA DUREE DE LA MATIERE	364
6.6	CRÉATION ET DÉCRÉATION	374
6.7	L'UNITE DE L'AUTOCREATION	419
6.8	LE PARADOXE DE L'AUTOCREATION	434
CONCLUSION LE NATURALISME DE BERGSON.....		437
1.	LE REJET DE LA TRANSCENDANCE.....	437
2.	LA SOLUTION IMMANENTISTE	455
3.	DE L'IMPREVISIBILITE A L'INEFFABILITE.....	466
4.	LA DIMENSION TRAGIQUE DU NOUVEAU.....	480
BIBLIOGRAPHIE		498
1.	OEUVRES DE BERGSON	498
2.	VOLUMES SUR BERGSON.....	499

3.	VOLUMES AUTOUR DE BERGSON.....	501
4.	ÉTUDES SUR BERGSON	505
5.	ÉTUDES AUTOUR DE BERGSON	510

TABLEAU DES SIGLES

DES OUVRAGES DE BERGSON

D.I.	Essai sur les données immédiates de la conscience
D.S.	Les Deux Sources de la morale et de la religion
É.C.	L'Évolution créatrice
É.P.	Écrits et Paroles
É.S.	L'Énergie spirituelle
M.	Mélanges
M.M.	Matière et Mémoire
P.M.	La Pensée et le Mouvant
R.	Le Rire

RÉSUMÉ

Que peut nous apprendre une philosophie qui reconduit, comme en son centre, à l'expérience du jaillissement ininterrompu de nouveauté ? Que signifie et sur quoi repose, dans la philosophie de Bergson, la proposition selon laquelle le sujet est créateur de lui-même, mais aussi le fait qu'*il y a* du nouveau à l'œuvre dans le monde de la conscience comme dans celui de la vie en général ? Dans cette recherche, il s'agira d'examiner le sens de ces propositions non pas du point de vue des implications morales ou éthiques, mais bien plutôt du point de vue de la question des fondements. Deux perspectives, paradoxales s'il en est, se dégageront de notre analyse : d'une part, celle que nous défendrons, à savoir l'autocréationnisme, dont la lecture de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, de *Matière et Mémoire* et de *L'Évolution créatrice* notamment, permettra d'en dégager la signification originale ; d'autre part, celle que nous appellerons, avec d'autres, le spiritualisme, qui marque bien un moment important dans la pensée de Bergson et qui permet, lorsqu'on en suit les fines articulations, la formulation d'une hypothèse qui soulève nombre d'ambiguïtés, à savoir l'existence d'une cause transcendante ou divine qui expliquerait l'origine de la nouveauté. S'il y a émergence de propriétés nouvelles, est-ce à dire qu'il y aurait une cause externe qui expliquerait un tel phénomène et qui en serait *l'origine* ? Ne faudrait-il pas plutôt appréhender ou penser le problème de la nouveauté à partir d'une activité *immanente* à la conscience ou à la nature et qu'on appellerait « l'autocréation » ? Telle sera notre hypothèse de recherche.

C'est bien à une interrogation fondamentale et, pour ainsi dire, métaphysique, que nous confronte, encore aujourd'hui, la philosophie bergsonienne de la création, renouvelée et actualisée en ce sens par la pensée de Gilles Deleuze : comment la production et l'apparition de quelque chose de nouveau sont-elles possibles ? Peut-on comprendre l'émergence spontanée de formes nouvelles sans invoquer un ordre caché ou une force occulte, par exemple un Dieu quelconque ? La création naturelle est-elle mue par un principe *autre* qu'elle-même ? Y a-t-il un plan ou une finalité qui gouverne à l'origine « l'évolution créatrice » ou ce que nous appellerons aussi « l'autocréation du vivant » ? En d'autres termes, est-il nécessaire de réclamer une explication métaphysique et faire appel à une forme de transcendance si nous voulons comprendre le problème de *l'émergence du nouveau* chez Bergson ?

Il semble en effet y avoir quelque chose de paradoxal dans le fait de postuler l'existence d'un ordre transcendant ou spirituel au fondement d'une philosophie qui défend et affirme, et cela de façon radicale, la thèse de la « création continue d'imprévisible nouveauté ». Pourtant, force est de constater qu'un tel paradoxe existe chez Bergson. C'est ce qui fera, plus précisément, l'objet de notre questionnement et de notre investigation : une telle tension entre des positions aussi extrêmes peut-elle constituer une source d'explication pertinente au

problème de l'origine du nouveau ? Comment résoudre un tel paradoxe, si tant est que la chose soit possible ? Émergence ou transcendance ?

Ces questions fondamentales font encore l'objet de discussions dans le domaine des études bergsoniennes. Cette recherche propose donc un approfondissement de ce débat et une réinterprétation de cette problématique à la lumière d'une réflexion sur les concepts d'« autocréation », de « création de soi par soi », et d'« émergence », concepts dont la valeur philosophique n'a pas, à notre avis, été suffisamment développée et actualisée jusqu'à maintenant. Nous pensons qu'une approche du problème de la nouveauté qui s'inspire d'une telle réflexion permettrait de dépasser les contradictions et les ambiguïtés inhérentes à la position spiritualiste — à laquelle trop souvent la pensée de Bergson est rattachée et même réduite — et de jeter un nouvel éclairage sur ce débat.

Le but de ce travail est donc de confronter ces deux positions antithétiques que l'on retrouve chez Bergson. Ce qui nous obligera à faire un choix important. Le moment clé de cette thèse procèdera de la justification d'un tel choix en faveur de l'autocréationnisme qu'il s'agira de mettre en évidence à travers une relecture des œuvres majeures du philosophe. Il s'agira, en d'autres termes, de proposer une interprétation à la fois *naturaliste* et *émergentiste* du problème de la nouveauté et du concept bergsonien de création.

Mots-clés : autocréation, création de soi par soi, émergence, nouveauté, imprévisibilité, durée, liberté, mémoire, évolution.

INTRODUCTION

1. La création comme autocréation

Le thème de l'autocréation, loin d'être ponctuel ou même simplement circonscrit à la dimension morale ou éthique, traverse l'œuvre entière de Bergson et nous dévoile une conception originale de l'homme et de la nature. Il est clair que du point de vue d'une certaine lecture du bergsonisme une telle assertion peut sembler inappropriée et plus ou moins évidente. Nul ne peut contester le fait qu'il y a bel et bien lieu de parler de la « création » chez Bergson, que c'est là en effet une idée centrale de sa philosophie¹. D'où la question : en quoi est-il pertinent de parler d'« autocréation » plutôt que de la création elle-même ? Bergson emploie-t-il lui-même cette expression ?

Le thème apparaît pour la première fois dans *L'Évolution créatrice* sous la forme de la « création de soi par soi »². Les premières pages de l'ouvrage sont à ce titre on ne peut plus significatives dès lors qu'il s'agit de rappeler « les conclusions d'un travail antérieur ». Ces pages, malgré leur densité, sont manifestement éclairantes relativement à la question de la genèse de l'idée de « création de soi par soi », ce qui nous laisse supposer qu'elle s'est développée ou, tout au moins, qu'elle était déjà en germe dans la pensée de Bergson lorsqu'il composait l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et Mémoire*, et qu'il y aurait donc, comme le souligne Michel Jouhaud — un des rares philosophes de l'érudition à s'être penché sur un tel sujet — une « préhistoire » de l'autocréation chez

¹ Voir à ce sujet, Raymond Polin, « Bergson, philosophe de la création », *Les Études bergsoniennes*, Vol. V, Paris, PUF, 1960, p. 193 à 213. Concernant l'aspect éthique de la création, un important travail de réflexion a été fait par Gisèle Bretonneau, voir *Création et valeurs éthiques chez Bergson*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975.

² *L'Évolution créatrice.*, p. 7.

Bergson³. Anne Fagot-Largeault, dans un ouvrage récent, va dans le même sens en affirmant que Bergson a risqué, dans sa thèse, « une sorte d'analyse phénoménologique de l'émergence d'une décision innovante, qui bouscule la délibération rationnelle »⁴.

L'on peut donc supposer que cette « préhistoire » implique la genèse de l'idée de création comme création de soi par soi à travers les notions fondamentales de durée, de liberté, de mémoire et même aussi de l'art. La justification d'une telle genèse fera l'objet de la Première partie de cette recherche. Toutefois la question que pose Bergson à la fin du « résumé » qui ouvre les premières pages de *L'Évolution créatrice* et qui en guidera tout le développement, nous laisse supposer, d'une part, que le thème de la création de soi par soi pourrait ou pouvait être compris d'un point de vue *psychologique*, et d'autre part qu'il prendra, dans cette œuvre elle-même, une portée *générale* :

Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot « exister », et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général ?⁵

Il est vrai que l'expression « autocréation » n'apparaît pas comme telle dans le texte lui-même, mais une lecture plus attentive nous permet d'affirmer qu'elle y est implicitement contenue et comme presque toujours suggérée, en filigrane, à un tel point qu'il est possible de penser qu'elle constitue le fer de lance d'une réflexion philosophique fondamentale.

Ainsi, sous le thème spécifique de la « création de soi par soi » il faut entendre une création qui se crée elle-même, c'est-à-dire qui trouve *en elle-même* le principe de sa propre activité. Par contre, elle n'implique pas nécessairement l'intervention de la volonté ou même de la raison qui considère *in abstracto* une telle activité. D'ailleurs, cette activité est posée comme libre : on ne peut pas la produire « à volonté », ni non plus la déduire analytiquement

³ « Mais la thèse de l'autocréation a sa préhistoire, ou plutôt son fondement dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, où la liberté apparaît comme une création », Michel Jouhaud, « Bergson et la création de soi par soi », *Les Études philosophiques*, PUF, Avril-Juin 1992, p. 197.

⁴ Anne Fagot-Largeault, « L'Émergence », in *Philosophie des sciences II*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1015.

⁵ *L'Évolution créatrice*, p. 7.

puisqu'elle relève d'une *autre* dimension⁶. Cette idée était déjà présente chez Paul Souriau⁷. Pour lui l'invention n'est pas l'œuvre de la réflexion ni de la logique ; son principe est le hasard. L'invention n'est donc pas une opération consciente ou méthodique, elle n'obéit pas en quelque sorte aux « règles de la méthode ».

On retrouve une perspective similaire chez Édouard Le Roy, un des premiers philosophes à avoir écrit un ouvrage sur Bergson⁸. Dans un article portant sur la logique de l'invention il défend la thèse selon laquelle :

L'invention s'accomplit dans le nuageux, dans l'obscur, dans l'inintelligible, presque dans le contradictoire⁹.

Affirmation brutale qui ferait frémir vraisemblablement tout bon penseur rationaliste ou positiviste quel qu'il soit ! Et pourtant il y a là un phénomène qui implique une « autre logique » que celle, plus technique, employée par les « logiciens modernes »¹⁰. Selon Édouard Le Roy, le travail créateur de l'esprit est libre, il n'est pas systématique et son avancée n'est pas prévisible. Il implique « un mouvement, le passage d'un plan de pensée à un autre »¹¹. C'est l'erreur de l'intellectualisme de croire qu'on invente strictement par des procédés logiques ou par les voies de la raison pure. Au contraire l'invention, telle que définie, échappe à l'autorité du principe de non-contradiction :

L'esprit, en état d'invention, s'est éloigné du discours, dans une région de continuité mouvante où il se sent libre de créer¹².

⁶ Cet aspect du problème sera examiné dans le cadre du premier chapitre.

⁷ Paul Souriau, *Théorie de l'invention*, Paris, Hachette, 1881.

⁸ Édouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

⁹ É. Le Roy, « Sur la logique de l'invention », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 13, no 1-3, 1905, p. 196.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195. « En définitive, l'inventeur doit quitter la surface discursive de l'esprit pour ses profondeurs supra-logiques. « Au-delà de la logique » : telle doit être sa devise. La logique qu'il pratiquerait mériterait plutôt d'être appelée une « Métalogique », *ibid.*, p. 200, souligné dans le texte.

¹¹ *Ibid.*, p. 204.

¹² *Ibid.*, p. 206.

On pourrait presque percevoir dans cet extrait les influences du maître. Dans cet ordre de l'expérience semble primer une spontanéité aveugle ou, en tout cas, irréductible aux lois de la logique. On peut en déduire que la raison, bien que douée d'une puissance d'articulation considérable, ne permet pas de rendre compte de la création dans son ensemble. L'expérience de la création *elle-même* semble se dérober à la dimension intentionnelle. Le langage en ce sens est une contrainte et la pensée précède le discours, tout comme l'intuition chez Bergson précède son expression, ce qui implique, notamment, toute la discussion relativement à la question du rapport entre la pensée et le langage dans le domaine de la philosophie de l'esprit. C'est pourquoi, entre autres, la position de É. Le Roy est éclairante puisqu'elle est dirigée — comme chez Bergson — contre l'intellectualisme, c'est-à-dire contre une surévaluation des procédés de l'entendement et des résultats de l'abstraction. C'est donc l'approche même du phénomène de la création ou de l'invention qui est remise en cause par É. Le Roy et qui implique la critique d'un savoir dominant à cette époque.

L'idée d'une sorte d'impuissance de la raison à comprendre ou à maîtriser le processus même de la création est on ne peut plus présente chez Bergson. Mais cette « raison » est celle de « l'esprit de géométrie », c'est-à-dire celle qui procède par analyse, découpage, décomposition, juxtaposition, celle « où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelles s'impose »¹³. C'est ici qu'entre en jeu la critique bergsonienne de l'intelligence elle-même nécessaire à la compréhension d'une *problématique de l'émergence* et sur laquelle nous reviendrons dans le cadre de notre premier chapitre.

En revanche, si la création de soi par soi est une création qui génère en elle-même et pour elle-même sa propre création, elle n'en implique pas moins, dans une certaine mesure, l'activité de la raison¹⁴ ou de la volonté et cela, en vue d'un dépassement, d'une transformation globale de soi. Cependant, et c'est ce qui nous intéresse parce que c'est aussi ce vers quoi pointe la réflexion de Bergson, le moment et la façon dont elle *surgit* échappe aux données de la rationalité. La maîtrise de la création ou du *nouveau* est donc

¹³ *L'Évolution créatrice*, p. 7.

¹⁴ « Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait », *ibid.*

problématique parce qu'il apparaît d'une manière contingente : il *émerge*. La notion d'émergence, elle-même centrale du point de vue de notre démonstration, est évoquée dans une autre définition, non moins importante, de la création de soi par soi donnée par Bergson dans *La conscience et la vie*, communication prononcée en 1911 dans le cadre des *Conférences Huxley* :

[...] la création de soi par soi, l'enrichissement continu de la personnalité par des éléments qu'elle ne tire pas du dehors, mais fait jaillir d'elle-même¹⁵.

Ainsi, par définition, la création de soi par soi est une activité *émergente* et *endogène*. Dans cette perspective, le sujet devient sa propre œuvre à l'issue d'une activité qui porte sur lui-même. Ce phénomène existe donc bel et bien pour Bergson dans la *durée* de la conscience et prend la forme de l'acte libre. En effet, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, la liberté est décrite non pas spécifiquement comme un phénomène de « choix » mais, comme le dit Michel Jouhaud, comme un « phénomène d'émergence »¹⁶. En quel sens plus précisément la liberté est-elle conçue comme phénomène d'émergence ? Telle sera la question principale du chapitre III. Retenons pour l'instant qu'il y a un rapport intrinsèque entre ce que nous appelons l'« autocréation » et la notion d'« émergence ».

Ainsi nous arrivons à une définition certes générale mais non moins essentielle de la création comme autocréation, qui enveloppe elle-même celle de création de soi par soi, mais aussi de l'autocréation comme *phénomène d'émergence*¹⁷. L'autocréation est donc, pour le dire ainsi, le terme générique qui comprend la définition « restreinte » de la « création de soi

¹⁵ “[...] the continual enrichment of personality by *éléments* which it does not draw from outside, but causes to spring forth from itself”, *Mélanges*, p. 932, souligné dans le texte. Cette conférence a d'abord été éditée en langue anglaise et reproduite, avec certaines corrections, dans *L'Énergie spirituelle* (1919), p. 1 à 28.

¹⁶ M. Jouhaud, *art. cit.*, p. 197, souligné dans le texte.

¹⁷ Cette nuance que nous apportons dans la définition de l'idée bergsonienne de création est importante puisque c'est pour ne pas l'avoir fait avec toute la rigueur nécessaire que les ambiguïtés relatives à l'interprétation d'une telle idée seront à l'origine des problèmes caractéristiques de ce qu'il est convenu d'appeler le « spiritualisme » de Bergson. Ce sont ces ambiguïtés, ces hésitations et même ces « glissements » concernant la question du fondement de la création elle-même que nous voulons non seulement soulever mais dissiper une fois pour toutes dans la mesure du possible dans ce travail. C'est pourquoi nous pensons que l'interprétation que nous voulons donner dès l'Introduction, de la notion bergsonienne de création comme autocréation nous apparaît capitale et essentielle pour arriver à nos fins. C'est donc ce fil directeur que nous suivrons tout au long de cette recherche.

par soi ». De sorte que nous utiliserons l'expression « création de soi par soi » pour désigner un phénomène qui caractérise plus spécifiquement la vie psychologique et morale, et de « l'autocréation » pour parler d'un phénomène qui existe *à la fois* dans la vie psychologique et biologique. En d'autres termes, l'autocréation comme création de soi par soi est liée à l'existence de la subjectivité comme telle, c'est-à-dire à l'aspect moral, artistique ou psychologique de la personnalité. Mais en tant que ce phénomène — que nous qualifierons aussi d'« émergentiste » — existe objectivement, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, nous parlerons alors de l'autocréation du vivant¹⁸. La problématique de l'autocréation telle qu'on la retrouve chez Bergson, s'inscrit dans le contexte d'une expérience de conversion à la durée et, en ce sens, elle déborde le strict plan de la vie humaine ou morale auquel on peut la rattacher ou même parfois la réduire. C'est aussi un des objectifs de cette recherche que de le démontrer.

2. *Le concept d'émergence*

Qu'est-ce que l'émergence et en quoi est-il pertinent d'établir un lien avec l'autocréation ? Déjà les éléments de définitions que nous avons évoqués peuvent servir de pistes de réflexion. Mais il faut préciser davantage le sens du concept même d'« émergence » (*emergere* : sortir de). D'un point de vue général, « le problème de l'émergence est celui de l'apparition de la nouveauté »¹⁹. S'il y a émergence il y a donc nécessairement apparition — soudaine, inattendue — ou création de nouveauté. Ces notions sont en effet intrinsèquement liées pour caractériser un même *événement*. Les mots « émerger, émergence, un émergent » bien que définis dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, n'apparaissent pour la première fois que dans la cinquième édition (1947) :

Termes employés depuis quelques années en français, à l'exemple des biologistes et des philosophes anglais et américains, pour caractériser le fait qu'une chose sort d'une autre,

¹⁸ Ce qui fera l'objet de la Deuxième partie de cette recherche.

¹⁹ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 939.

sans que celle-ci la produise à la manière dont une cause produit nécessairement un effet, et suffise à en faire comprendre l'apparition²⁰.

Le terme « émergentisme » est apparu, comme le fait remarquer André Lalande, dans la langue philosophique anglaise au XIX^e siècle. Il a été introduit par George Henry Lewes²¹ qui contribua à faire connaître en Angleterre la philosophie des sciences d'Auguste Comte. En résumé, G. H. Lewes établit une distinction très importante entre deux catégories de faits, ceux qu'il appelle les « émergents » et qu'on ne peut pas véritablement prédire à partir des conditions mêmes de l'expérience, et ceux qu'il appelle les « résultants » et qui sont effectivement prédictibles sur la base des conditions mêmes de l'expérience ou de calculs mathématiques. En d'autres termes, « ce qui émerge » n'est pas comparable aux constituants qui lui ont donné naissance, car ce « fait » ou cet *effet* n'est « réductible » ni à leur somme ni à leur différence. Peut-être faut-il voir là l'origine de l'énoncé — souvent répété mais non moins révélateur — « le tout est plus que la somme de ses parties » et que, conséquemment, le concept d'émergence évoque bien l'idée qu'il y a *plus* dans l'effet que dans la cause.

Toutefois, tout aussi importante que puisse être cette distinction, elle existait déjà chez John Stuart Mill²² qui la présentait comme une distinction « fondamentale » pour l'investigation de la nature, et que n'ont pas comprise ceux qui posent en principe que « les effets sont proportionnels à leurs causes ». J. S. Mill établit ainsi la distinction, d'une part, entre les effets « homopathiques », qui se réduisent à la somme des effets de chacune de leurs causes, et dont le calcul est possible à partir de la « loi de composition des causes », comme on en retrouve les applications, par exemple, dans le domaine de la mécanique, lorsqu'il s'agit de calculer la trajectoire d'un boulet de canon à partir de la composition de deux forces (force propulsive des gaz dégagés par l'explosion de la poudre, et force de gravité) ; et d'autre part, les effets « hétéro-pathiques », pour lesquels une telle réduction ou calcul est

²⁰ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 16^e éd., 1988, p. 276.

²¹ George Henry Lewes, *Problems of Life and Mind* (5 vol.), London, Kegan Paul, Trench, Turbner & Co, 1874-1879.

²² John Stuart Mill, *System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, London, 1843. Pour la distinction, voir Livre III, chap. 6, la « Composition des causes ».

impossible. Dans ce contexte, il y a bel et bien *émergence* puisque le résultat est surprenant et imprévisible ou, si l'on veut, il *devient* prévisible *après coup* si l'on peut constater une certaine régularité dans le phénomène. Par exemple, les propriétés de l'eau ne se réduisent pas à la somme de l'oxygène et de l'hydrogène. Ainsi les effets « hétéropathiques » sont, pour ainsi dire, « rebelle » à la loi de composition des causes, car ils sont *plus* qu'une « somme », *différents et autres* qu'un calcul mathématique ou une synthèse logique. Ce sont ces effets justement que G. H. Lewes nomme « émergents ».

Ces considérations, que nous ne faisons ici que résumer pour n'en retenir que l'essentiel, sont d'autant plus importantes qu'elles ont donné naissance à « L'émergentisme britannique »²³ dans la première moitié du XXe siècle et qui est devenu une école de pensée dont les idées ont été développées notamment par Samuel Alexander, exact contemporain de Bergson (il est né, comme lui, en 1859), qui initie le mouvement en publiant son ouvrage majeur : *Space, Time and Deity*²⁴. Mentionnons aussi le biologiste Conwy Lloyd Morgan qui va également populariser la notion d'émergence avec son livre *Emergent Evolution*²⁵.

Ainsi l'émergence est bien un fait, celui de « l'avènement du nouveau »²⁶ (*incoming of the new*), et cette nouveauté en question semble impossible à prédire *a priori* à partir de la connaissance des antécédents ou des propriétés d'un système donné. Les « émergents » les plus saillants dans le monde naturel sont les êtres vivants et la conscience. Ainsi l'émergence de la conscience est un phénomène qui survient en plus (*supervenes*) de ce qui était déjà là (le monde physico-chimique), et dont l'apparition ne pouvait être prédite sur la base de ce qui était là. La question se pose : un tel phénomène est-il explicable *en soi* ? La conscience *précède-t-elle* son apparition ou bien est-elle une véritable création ? La première hypothèse ouvre sur une vision tout à fait différente de la deuxième hypothèse et, par conséquent, semble nier ou réfuter la thèse émergentiste. Où situer la pensée de Bergson dans un tel contexte dès lors qu'elle semble adhérer aux *deux* hypothèses ?

²³ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 982.

²⁴ Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, London, Macmillan and Co, 1920, repr. 1927, 2 vol.

²⁵ C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, London, William and Norgate, 1923.

²⁶ Anne Fagot Largeault, *op. cit.*, p. 994.

Mais il existe une « deuxième source » susceptible d'éclairer notre bref *excursus* historique relativement à la question de l'origine de l'école émergentiste :

Pris au sens fort, le concept d'émergence s'inspire, pour une large part, du style et de l'esprit bergsonien exprimés dans « L'Évolution créatrice »²⁷.

Ce n'est pas sans raison d'ailleurs qu'Anne Fagot Largeault, dans son article dont nous nous inspirons dans cette section, affirme que le mouvement émergentiste « naît avec Bergson »²⁸, même s'il n'est pas considéré, traditionnellement, comme faisant partie de l'école émergentiste²⁹. Car si, comme le mentionne C. L. Morgan, l'émergentisme est bien une doctrine de « l'avènement de la nouveauté » (*the advent of novelty*), alors il faut reconnaître l'influence de Bergson, le fait qu'il s'est présenté lui-même comme le « défenseur inlassable »³⁰ de cette doctrine :

L'émergentisme peut en effet être compris comme une broderie autour des célèbres formules de Bergson³¹.

Cette thèse, qui ajoute de l'eau à notre moulin, tend à confirmer l'idée que la pensée émergentiste est née d'un *croisement* entre deux écoles de pensée : celle des anglais (G. H. Lewes, J. S. Mill) et celle, notamment, de Bergson. Il y aurait donc un lien entre l'émergentisme britannique et la philosophie de Bergson. Mais ce lien en question peut-il être autre chose qu'une « source d'inspiration » ou une simple « broderie » autour de formules philosophiques ? D'ailleurs a-t-on vraiment tiré toutes les implications de ces « célèbres formules » ? Certes, l'émergentisme britannique est essentiellement matérialiste, ce qui l'oppose, dans une certaine mesure, à la pensée de Bergson, considérée encore

²⁷ Michel Blay, « Un bien mol oreiller », in *Sciences et Avenir*, Hors-Série No 143, Juillet-Août 2005, p. 83.

²⁸ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 983.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ C. L. Morgan, *op. cit.*, p. 2-3. « Je ne fais que répéter pour le mouvement les fameuses phrases de Mr Bergson sur le changement », S. Alexander, *op. cit.*, Préface de la seconde édition (1927). S. Alexander a publié un compte rendu de *Matière et Mémoire* dans *Mind*, 1897, VI, p. 572-573.

³¹ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 1226, note 49.

aujourd'hui — à tort ? — comme « vitaliste »³². Mais encore faut-il se rappeler que cette école de pensée professe aussi l'idée — présente chez Bergson — que l'évolution de la vie est « un processus d'émergence continue de totalités neuves dont la complexité va croissant, et dont l'apparition n'est pas prédictible, même si elle peut s'expliquer après coup »³³. Quelle différence y a-t-il entre le concept d'« évolution émergente » et celui d'« évolution créatrice » ? N'y a-t-il pas ici la même idée directrice ?

Notre hypothèse est la suivante : si l'émergentisme est né d'un croisement entre l'école anglaise représentée notamment par G. H. Lewes et J. S. Mill, et l'école française représentée ici par Bergson, n'y aurait-il pas alors dans la philosophie de Bergson, concernant la notion même d'émergence, beaucoup plus que ce qu'on a tendance à croire ? Y a-t-il chez Bergson, par-delà la « broderie » ou la simple « formule », une véritable réflexion, une prise en compte essentielle du problème de l'émergence et de la nouveauté tant dans l'ordre du vivant que dans celui de la conscience ? Et la manière dont ce problème est traité est-elle pertinente ? Un des objectifs de cette recherche sera de démontrer qu'il est possible de répondre affirmativement à ces quelques questions.

3. *Le spiritualisme de Bergson*

Il est clair que ce qui intéresse Bergson n'est pas la question de « l'invention intellectuelle »³⁴ ni non plus une approche purement « psychologique » du phénomène de la création³⁵. Aussi Bergson ne développe pas une approche « intellectualiste » de la création telle qu'on la

³² Voir à ce sujet, « Ni élan vital, ni réductionnisme ! », Entretien avec Elliott Sober, in *Sciences et avenir*, *op. cit.*, p. 11.

³³ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 982-983.

³⁴ Voir à ce sujet, Judith Schlanger, *L'invention intellectuelle*, Paris, Fayard, 1983.

³⁵ La conception psychologique de type humaniste telle qu'on la retrouve notamment chez A. Maslow ou C. Rogers, relève d'une problématique pédagogique qui vise à enseigner, développer ou améliorer sa créativité. Comment favoriser ou augmenter sa capacité inventive ? Malgré l'intérêt que suscite aujourd'hui une telle perspective, elle reste assez étrangère à quelques exceptions près à la philosophie de Bergson et tout particulièrement au problème de l'origine du nouveau que nous désirons soulever dans cette recherche. Pour plus de détails concernant l'approche à la fois psychologique et sociologique de la création, voir Michel-Louis Rouquette, *Le créativité*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 6^e éd. 1997.

retrouve notamment chez Judith Schlanger, qui ne manque pas toutefois, dans sa critique, d'écortcher Bergson et tout le courant spiritualiste français, considérant les catégories de ce champ spécifique d'exploration de la question de l'invention comme datées ou dépassées, voire « archaïques »³⁶. On peut s'interroger sur la radicalité d'une telle position. S'il est vrai que ce qui intéresse Bergson n'est pas « la création dans la pensée »³⁷ ou « la novation intellectuelle »³⁸, que son approche ou sa méthode, comme nous le verrons dans le premier chapitre, n'est ni rationaliste et ni positiviste, est-ce à dire pour autant que ses « théories » sont « caduques » et « ses idées périmées »³⁹ dès lors qu'elles relèvent d'une problématique spiritualiste ? Voilà le problème. Il est vrai que l'on peut parler — et que l'on parle encore aujourd'hui — du « spiritualisme » de Bergson⁴⁰, que sa philosophie prend place dans une tradition dite spiritualiste et qu'elle s'inspire, en ce sens, de celle à la fois de F. Ravaisson, J. Lachelier et É. Boutroux, et qu'elle revendique bien quelque chose comme une « énergie spirituelle », une force psychique, et même aussi l'existence d'une « supraconscience » à l'origine de la vie⁴¹ :

En relisant aujourd'hui les écrits de Ravaisson, de Lachelier et de Boutroux, on est frappé de voir à quel point ils annonçaient certains des thèmes directeurs de la future philosophie bergsonienne : impossibilité du mécanisme absolu, présence d'un irréductible élément de contingence dans le monde, restauration, en leur sens profond et à leur place, des notions traditionnelles de finalité et de liberté, autant de thèmes hérités du spiritualisme français [...]⁴².

Bergson n'a-t-il pas lui-même rendu hommage à Ravaisson lorsqu'il lui a succédé en 1901 à l'Académie des sciences morales et politiques de Paris⁴³ ? En fait, il ne s'agit pas ici de faire

³⁶ J. Schlanger, *op. cit.*, p. 15. Voir aussi p. 28, 30, 32.

³⁷ *Ibid.*, p. 28-29.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰ Pour une définition plus précise de ce terme, voir Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 26.

⁴¹ *L'Évolution créatrice.*, p. 261.

⁴² Étienne Gilson, « Souvenir de Bergson », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.2, 1959, p. 132.

⁴³ Voir à ce sujet, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », *La Pensée et le Mouvant*, p. 253 à 291.

ni l'apologie ni la généalogie du spiritualisme lui-même, mais simplement de montrer les allégeances ou l'appartenance de la pensée de Bergson à ce courant somme toute dominant de la philosophie française. Comme le dit Dominique Janicaud :

Le spiritualisme français, en son déploiement principal, regroupe donc cette famille d'esprits qui, dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et même au début du XX^{ème} siècle, cherche un renouveau de la métaphysique, et une voie directe vers l'absolu, dans un approfondissement méthodique de la vie intérieure. A cet égard, l'exhortation suivante de Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, pourrait presque constituer une des devises du spiritualisme français : « Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieur à notre propre vie »⁴⁴.

Les premières lignes de *Matière et Mémoire*, ne tracent-elles pas en effet le programme philosophique du positivisme spiritualiste tout en affirmant du même coup une position dualiste ?

Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste⁴⁵.

Il existe bien dans la littérature une stratégie et une démarche pour rendre cohérent et significatif le spiritualisme bergsonien. L'ouvrage de Vladimir Jankélévitch⁴⁶ est sans doute dans cette perspective un texte incontournable. En effet, l'auteur insiste sur la présence d'une dimension religieuse et spirituelle dans la philosophie bergsonienne. Il fait entre autres la différence entre la divinité immanente, qui se caractérise par l'élan vital, et la présence d'un Dieu transcendant qui s'incarne en la personne du Christ. Son interprétation tient compte du dernier grand livre de Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Il insiste également sur la caractérisation de la matière comme une dimension privative, un pur néant d'esprit « pire que le mal » lui-même. De plus, il établit un rapprochement avec Plotin et le thème de la descente de l'âme dans le corps. Tous les éléments pertinents pour la justification d'une lecture spiritualiste du bergsonisme sont contenus dans l'ouvrage de V. Jankélévitch.

⁴⁴ Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1997, p. 5.

⁴⁵ *Matière et Mémoire*, avant-propos de la 7^e édition, p. 1.

⁴⁶ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959.

Mais est-ce à dire que le bergsonisme lui-même se *réduit* à une forme de spiritualisme ? Certaines affirmations, à cet égard, peuvent nous surprendre. Pour Henri Hude, qui tente de réinterpréter le bergsonisme à la lumière d'une lecture des *Cours*, « Bergson a toujours été spiritualiste, et d'un spiritualisme théiste et créationniste au sens chrétien du mot »⁴⁷ :

On a exagéré le catholicisme de Bergson. Mais on a aussi méconnu trop souvent, et par un contresens véritablement diamétral, la signification tout simplement judéo-chrétienne de sa métaphysique de la création⁴⁸.

Bien que ces énoncés peuvent surprendre, il faut à tout le moins reconnaître, avec Anne Fagot-Largeault, que le positivisme spiritualiste français a ouvert « la brèche de la contingence » et a, par conséquent, « frayé le chemin pour une pensée de la créativité naturelle »⁴⁹. Mais, en contrepartie, et telle est notre hypothèse de départ, est-il possible de penser Bergson et, plus spécifiquement, la question de l'inventivité ou de l'autocréation indépendamment du spiritualisme lui-même ? Est-ce là faire preuve d'un grave contresens à la philosophie de Bergson ? Est-il possible de faire une telle lecture, une telle analyse de l'idée bergsonienne de création mais en tant que dépouillée de ses présupposés spiritualistes ? Nous pensons par ailleurs que la critique de J. Schlanger vis-à-vis le spiritualisme de Bergson est légitime du point de vue de son interrogation fondamentale, à savoir ce que signifie inventer du nouveau sur le plan *intellectuel* ; mais nous ne souscrivons pas toutefois à la conclusion qu'elle tire de son interprétation critique de la question de l'autocréation⁵⁰ qu'elle associe trop rapidement à une problématique spiritualiste. C'est donc en réponse à une interprétation *réductionniste* de la philosophie de Bergson, et tout particulièrement du concept d'« autocréation », que nous avons décidé d'entreprendre une telle recherche.

Ainsi une certaine lecture du bergsonisme, « spiritualiste » et même « créationniste » pour ne pas les nommer, et tout particulièrement de la notion d'« élan vital » à laquelle elle

⁴⁷ Henri Hude, *Bergson I*, Paris, Éditions Universitaires, 1989, p. 13.

⁴⁸ *Ibid.* « Il (Bergson) reste fermement spiritualiste : Dieu personnel et créateur, âme spirituelle et immortelle, homme doué de libre arbitre — rien de cela ne change, ni ne changera jamais », *ibid.*, p. 33.

⁴⁹ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 965.

⁵⁰ Le terme apparaît en effet chez J. Schlanger, *op. cit.*, p. 27, 28 et 29.

est trop souvent rattachée, a vraisemblablement contribué à fausser les données du problème. S'il est un fait que la philosophie de Bergson est généralement associée à une forme de spiritualisme et que, à certains égards, cette connotation puisse être fondée, est-ce la seule que nous puissions retenir ? D'où notre question : cette interprétation « spiritualiste » est-elle légitime et même fondée dès lors qu'il s'agit de réfléchir sur la question de l'émergence de la nouveauté ? En d'autres termes, la conception bergsonienne de la création se réduit-elle à la position spiritualiste, ou même comme le laisse entendre J. Schlanger, à une vision « romantique » de la nature⁵¹ ? Si on fait la somme de ces quelques catégorisations, toutes péjoratives de surcroît, relativement à la philosophie de Bergson, on risque de se perdre en conjecture et même en confusion ! N'y a-t-il pas une autre façon de l'appréhender, de l'approfondir et cela à partir de catégories nouvelles, à savoir celles d'« autocréation » et d'« émergence » ? Ce qui permettrait, si tel est le cas, une approche du problème différente de celle à laquelle nous a habitué une certaine lecture du bergsonisme, si ce n'est Bergson lui-même !

Doit-on en conclure, à l'instar de J. Schlanger, que parce qu'elle est — ou semble être — spiritualiste, la perspective bergsonienne de l'autocréation est dépassée ou caduque, voire même peu rigoureuse ? Car encore faut-il méditer soigneusement le sens des définitions bergsoniennes de l'« esprit »⁵² et même de sa critique de la raison, de l'interprétation intellectuelle de la nouveauté elle-même⁵³ qui sont, à certains égards, très instructives, pour ne pas dire incontournables pour la compréhension de la question de l'émergence elle-même.

Il ne s'agira donc pas dans ce travail de justifier — même s'il reste original de par ses critères — le spiritualisme de Bergson, ni non plus de le réfuter totalement — comment le pourrait-on ? — mais plutôt de le nuancer et de montrer en quoi il pose problème. Car ce qui est problématique c'est précisément *ce sur quoi ouvre ou peut ouvrir la vision spiritualiste de la création chez Bergson*.

⁵¹ Judith Schlanger, *op. cit.*, p. 28 et 32.

⁵² C'est ce que nous tenterons de faire entre autres dans le chapitre IV.

⁵³ Voir *infra*, Chapitre I.

Ce que nous voulons montrer, en fait, c'est que la notion d'émergence est déjà présente mais non systématisée chez Bergson, qu'on n'en a peut-être pas tiré toutes les conséquences, et qu'il y a effectivement un lien entre cette notion et celle d'« autocréation », et que ce lien, justement, sera la clé d'une interprétation différente de l'idée bergsonienne de création. Nous pensons que cette relation et cette systématisation n'ont pas vraiment été faites jusqu'à maintenant, bien qu'à certains égards elles ont été proposées par M. Jouhaud, et qu'elles pourraient apporter des éclaircissements importants sur ces questions fondamentales.

4. *Émergentisme versus réductionnisme*

Ainsi le problème philosophique de l'émergence est bien un « problème de création »⁵⁴. Il y a donc bien une question de nature métaphysique qui interpelle cette recherche : y a-t-il une authentique création de formes ou plutôt le dévoilement de potentialités cachées ? Quelle est donc la nature et la source de cette activité qu'on appelle la création de soi par soi et, plus généralement, l'autocréation ? Mais la philosophie de Bergson, lorsqu'elle est associée soit au vitalisme⁵⁵, soit au spiritualisme, semble recevoir peu d'écho, du moins aujourd'hui. Mais peut-être n'avons-nous pas lu assez attentivement le texte lui-même pour ne pas y avoir vu une conception beaucoup plus complexe qu'elle n'apparaît. Ainsi, pour mettre en place la problématique de l'émergence et la conception originale de la nouveauté qui en découle et ce, à partir de la considération d'une idée-force qu'est l'autocréation, il faut commencer par la situer dans le contexte spécifique où elle a germé et où elle prend, encore aujourd'hui, une signification philosophique importante.

Si l'origine du terme « émergence » remonte à la fin du XIXe siècle, son arrière-plan philosophique est aristotélicien ; celui d'abord de savoir comment la forme change alors que la matière demeure ; celui ensuite du possible : tout possible doit-il s'actualiser ? Aristote souscrivait à la doctrine de l'éternité de la matière, et à la thèse selon laquelle tout possible

⁵⁴ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 946.

⁵⁵ « Les vitalistes, tel Henri Bergson, considèrent qu'une substance immatérielle – l'élan vital – peut être présente dans l'un des objets et pas dans l'autre ; que deux objets peuvent être physiquement identiques mais biologiquement différents », « Entretien avec Elliott Sober », in *Sciences et avenir*, *op. cit.*, p. 11.

finira par s'actualiser dans le temps. Cette thèse de l'existence d'un possible *a priori* sera fortement critiquée par Bergson⁵⁶. Les philosophes et les savants qui adoptèrent ce terme entendaient clairement poser un problème scientifique, celui de l'existence de faits qui ne sont pas directement prédictibles à partir des conditions antécédentes, ou de ce que l'on appelait dans la tradition spiritualiste française des « points de contingence » ou des « mouvements de bifurcation »⁵⁷ par où le mécanisme perd ses droits. Ainsi, au *principe de plénitude* selon lequel la nature contient en elle-même tous les possibles, et qui va de pair avec le principe ancien de l'éternité de la matière, duquel on peut déduire aussi bien le « créationnisme » — Dieu est le seul à actualiser les possibles — que le « déterminisme », nous opposerons une conception de la nature comme *phusis*. Ainsi, comme le fait remarquer M. Merleau-Ponty, il y a dans la sphère de la nature des traits de générativité, de croissance, de radicalité, de vitalité inconsciente. Ces traits marquent déjà à l'aube de la philosophie, la *phusis*, et persistent dans une certaine mesure dans la *natura* des Latins⁵⁸, notamment dans le *De rerum natura* de Lucrèce. De sorte qu'il faut peut-être faire remonter le source du débat non pas à Aristote, mais aux présocratiques comme tels et tout particulièrement à Anaximandre. Ainsi, au principe aristotélicien de l'éternité de la matière et de l'existence d'un possible *a priori*, nous opposerons le *principe d'incertitude* ou de *l'imprévisibilité* selon lequel rien n'est jamais totalement écrit à l'avance, et qui est tout à fait cohérent avec la perspective d'une nature ouverte à l'innovation, à l'évolution, à l'émergence du nouveau⁵⁹.

Deux positions s'affrontent donc dans le débat autour de la question de l'émergence. D'une part, l'émergentisme lui-même, selon lequel, pour résumer, le tout est plus que la somme des parties et, d'autre part, le réductionnisme qui refuse un tel principe car, par définition, un tout n'est fait de rien d'autre que de ses parties. Pourtant, il présente des

⁵⁶ Voir à ce sujet, « Le possible et le réel », *La Pensée et le Mouvant*, p. 99 à 116. Nous y reviendrons.

⁵⁷ Voir à ce sujet l'article de Bruno Paradis, « Indétermination et mouvements de bifurcation chez Bergson », *Philosophie*, No 32, éd. Minuit, 1991, p. 11 à 40.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours au Collège de France* (1956-1957, 1957-1958, 1959-1960), texte établi par D. Séglaard, Paris, Le Seuil, 1995, p. 19-20.

⁵⁹ La vision bergsonienne de la nature est en effet commandée par ce point de vue. C'est ce qui fait dire à M. Merleau-Ponty que « Bergson veut redécouvrir intuitivement l'opération naturelle de la vie », *op. cit.*, p. 86.

propriétés n'appartenant à aucune d'elles. Autrement dit, pour les émergentistes, dans le passage des parties au tout, il y a *apparition de propriétés* qui ne sont nullement *précontenues* dans les parties et ne peuvent donc s'expliquer par elles. Tout se passe comme si se produisait une *génération spontanée* de propriétés du tout, alors même qu'on veut le penser comme n'étant rien d'autre que le tout de ses parties. C'est ce que nous pourrions appeler le *paradoxe de l'émergence*. Comment expliquer qu'un tel phénomène soit *irréductible* aux propriétés des parties ?

À l'époque du cartésianisme l'on considérait le monde naturel comme divisé en deux sortes de choses et de propriétés : les unes matérielles et soumises au mécanisme ; les autres mentales et spirituelles. À ce dualisme s'est substitué, aujourd'hui, avec les théories du désordre et de la complexité⁶⁰ mais aussi avec les penseurs émergentistes britanniques du début du XXe siècle, l'image des « niveaux de réalité » : le monde est stratifié en niveaux ou ordres qui vont de l'inférieur, le physique, au supérieur, le biologique et le psychologique⁶¹. Au fur et à mesure que l'on monte « l'échelle » de l'organisation, on rencontre successivement des atomes, des molécules, des cellules, des organismes. On suppose qu'à chaque niveau apparaissent ou émergent des propriétés *nouvelles*. Ainsi, la définition de la notion d'émergence implique bien deux éléments essentiels, à savoir l'apparition de nouvelles structures ou processus au sein de notre monde physique ou mental, mais aussi, comme le souligne Claudine Tiercelin, une *limite*, à savoir le fait que les propriétés d'un système donné ou cette *nouveauté* « ne soient pas simplement explicables en termes de l'agencement mécanique de ses parties »⁶².

⁶⁰ Voir à ce sujet, *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la direction de B. Feltz, M. Grommelinck, Ph. Goujon, Bruxelles, éd. Ousia, 1999 ; voir aussi, Lucien Sève, *Émergence, complexité et dialectique*, Paris, Odile Jacob, 2005.

⁶¹ On retrouve une idée similaire dans l'ouvrage de François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970. Exposant « l'architecture en étages » du vivant, « articulation de structures subordonnées les unes aux autres », il en dégage ainsi le principe général : « Avec chaque niveau d'organisation apparaissent des nouveautés, tant de propriétés que de logique ». On comprend alors que « ce que évolue, ce n'est pas la matière, [...] c'est l'organisation ». Ainsi, les propriétés d'un niveau d'organisation, si elles restent tributaires de celles de ses constituants, ne peuvent pour autant en être « déduites », *op. cit.*, p. 323, 328, 344.

⁶² Claudine Tiercelin, « Le concept d'émergence est-il métaphysique ? », *Sciences et Avenir*, *op. cit.*, p. 53. « En ce sens en effet, nombre de phénomènes de seuil en physique, comme les liaisons entre

Ainsi la problématique de l'émergence est symétrique et inverse à celle de la réduction. La thèse réductionniste, pour le dire autrement, admettra en première approximation, que si les phénomènes se distribuent en « plans » ou « niveaux hiérarchisés » de réalité, alors chaque niveau se « réduit » au niveau inférieur : le psychisme se réduit au physiologique, le physiologique au physico-chimique, ce qui n'est aucunement la position de Bergson. La thèse émergentiste, au contraire, tiendra la créativité de la nature ou l'hétérogénéité des niveaux de réalité pour un donné « ultime »⁶³. Ainsi les phénomènes du niveau supérieur, s'ils s'expliquent, du moins en partie, par les phénomènes du niveau inférieur, et s'ils en dépendent, ne s'en déduisent pourtant pas : il y a, par conséquent, discontinuité et non-prédictibilité, d'un palier à l'autre, c'est-à-dire un « saut qualitatif » :

Le problème philosophique de l'émergence se pose donc en termes d'organisation du réel, de niveaux ou de paliers de complexité, d'emboîtements, et d'échec (au moins apparent) du postulat classique selon lequel il doit y avoir « au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet »⁶⁴.

Par exemple, qu'en est-il de l'évolution des espèces vivantes (la phylogénie) ? Est-elle déterminée par la conjonction de ses conditions matérielles ou par une idée directrice qu'elle développerait ? Ou est-elle partiellement indéterminée, donc émergente ? Cette seconde hypothèse sera celle de *L'Évolution créatrice*. Dès lors comment concevoir un tel indéterminisme cosmologique ? Est-ce là quelque chose comme une libre improvisation de la nature ? Si l'on pense la question de l'évolution en termes de principe de causalité, c'est-à-dire d'un point de vue *préformationniste*, (mécaniste), l'on ne peut donc accepter qu'il puisse y avoir *moins* dans les causes que dans les effets. Mais les données de l'expérience ne

les grains d'un tas de sable qui procure une stabilité à l'ensemble, les interactions entre gènes qui produisent une meilleure adaptabilité, ou les embouteillages, sont des processus émergents », *ibid.*

⁶³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New-York, The Free Press, 1978, p. 21, "The category of the ultimate". "Creativity is the principle of *novelty*. An actual occasion is a novel entity diverse from any entity in the 'many' which it unifies. Thus creativity introduces novelty into the content of the many, which are the universe disjunctively. The 'creative advance' is the application of this ultimate principle of creativity to each novel situation which it originates", *ibid.*, souligné dans le texte. "Creativity is without a character of its own in exactly the same sense in which the Aristotelian 'mater' is without a character of its own. It is that ultimate notion of the highest generality at the base of actuality", *ibid.*, p. 31.

⁶⁴ Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 948.

montrent-elles pas justement que *c'est ainsi* : le poulet n'est pas préformé dans l'œuf, l'embryon humain n'est pas un *homuncule*, et quand le cœur d'un embryon de mammifère commence à battre, cet état succède à un état où il n'y avait pas de cœur. C'est donc dire qu'il existe des faits *récalcitrants*, des phénomènes d'émergence. Admettre ces données de l'expérience — et tel est bien ce que l'on retrouve chez Bergson où l'émergence prend la forme d'un « jaillissement ininterrompu de nouveautés »⁶⁵ — c'est renoncer à croire que *tout* ce qui constitue l'effet (le conséquent) était *déjà* dans la cause (l'antécédent), même si l'on n'abandonne pas ici l'idée que l'effet ne vient pas de *rien* (*ex nihilo*). En d'autres termes, ce qui émerge est donc dû à *la fois* au niveau inférieur et entièrement nouveau par rapport à celui-ci :

Une loi L – ou une propriété P – émergente à un certain niveau A est 1) entièrement due à la configuration adoptée par les constituants de niveau inférieur B ; 2) totalement irréductible en ce sens qu'il serait impossible, même avec la connaissance complète des constituants du niveau inférieur B et des capacités de calcul infinies, de prédire que le niveau A obéit à la loi L – ou possède la propriété P⁶⁶.

De ces considérations et pour résumer notre propos sur cette question, l'on pourrait dégager trois caractéristiques importantes ou « thèses métaphysiques »⁶⁷ qui définiraient ce qu'on appelle maintenant l'émergentisme. Car comprendre la signification et la spécificité de la thèse bergsonienne de l'autocréation, c'est pouvoir, entre autres, la situer dans le contexte d'un tel débat. Le *physicalisme ontologique* : tout ce qui existe dans le monde spatio-temporel est constitué par les particules élémentaires de la physique et leurs agrégats ; *l'émergence du nouveau* : quand les agrégats de propriétés matérielles atteignent un certain niveau de complexité structurale, des propriétés authentiquement nouvelles émergent ; *l'irréductibilité des émergents* : les propriétés émergentes sont irréductibles et non prédictibles à partir des phénomènes de niveau inférieur. Les émergentistes britanniques utiliseront donc le concept d'émergence comme moyen de se sortir notamment du débat entre vitaliste et mécanistes, mais aussi du dualisme des substances – avec la thèse du physicalisme

⁶⁵ *L'Évolution créatrice*, p. 47.

⁶⁶ Hervé Zwirn, « Qu'est-ce que l'émergence ? », *Sciences et Avenir*, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁷ Claudine Tiercelin, *art.cit.*, p. 53. Nous nous inspirerons de la classification que nous y retrouvons pour la suite de la présentation.

ontologique — et du réductionnisme physicaliste — avec la thèse de l'irréductibilité des émergents. Une des thèses fondamentales de l'émergentisme est que la « conscience », ou « l'esprit », est une propriété émergente, donc un phénomène *différent*. D'où le problème : comment comprendre une telle thèse dès lors qu'on admet le physicalisme ontologique ? En d'autres termes, si tout ce qui existe est *matière* ou obéit à des lois physiques, comment alors quelque chose peut-il émerger qui soit radicalement nouveau ? En quoi, plus précisément, le conséquent ne s'identifie-t-il pas à l'antécédent ? Plus encore, comment est-il possible de défendre un matérialisme qui soit en même temps non réductionniste ? Allons plus loin tout en revenant au deuxième élément de définition de l'émergentisme : comment, pourquoi des propriétés authentiquement nouvelles émergent-elles ? S'il y a effectivement des propriétés authentiquement émergentes, et si, de plus, on ne peut pas les prédire, alors d'où viennent-elles ? Comment expliquer leur apparition dans l'ordre de la conscience comme dans celui de la nature dès lors qu'elles ne se réduisent pas à la connaissance des constituants du niveau inférieur lui-même ? Nous pensons qu'il y a effectivement dans la philosophie de Bergson des éléments de réponse pertinents à ces questions (qui étonneront peut-être le lecteur) qui la distinguera justement de l'émergentisme britannique mais aussi de son spiritualisme.

Mais il faudra aussi se demander si la question de l'émergence ou de l'autocréation du nouveau ne nous reconduit pas à un problème d'ordre *épistémologique*⁶⁸, celui des limites de l'approche réductionniste ou analytique : si le tout est plus que la somme de ses parties, alors on ne peut donc expliquer l'apparition de propriétés nouvelles à partir des parties puisque celles-là ne sont point contenues dans celles-ci ; mais aussi, à un problème *métaphysique* : car, y a-t-il « quelque chose » *derrière* — en deçà ou au-delà — l'émergence elle-même, une réalité *autre* — conscience ou supraconscience — susceptible d'en expliquer *l'origine* ? Comme le dit Claudine Tiercelin :

⁶⁸ Ce problème sera évoqué dans le cadre de notre premier chapitre où il s'agira, entre autres, de confronter la thèse bergsonienne de la création au positivisme logique, mais aussi dans le dernier chapitre et dans la conclusion où il prendra alors sa pleine signification.

Dans la mesure où il nous invite à prendre parti sur la nature ultime de la réalité, le problème de l'émergence et de la réduction est un problème métaphysique⁶⁹.

Il y a certes une lecture spiritualiste du monde chez Bergson, mais est-ce la seule ? Pouvons-nous affirmer qu'il y a aussi adhésion à la thèse émergentiste ? Y aurait-il par conséquent un « émergentisme bergsonien » ? Si tel est le cas, et cette recherche tentera de le démontrer, il faudra le distinguer du physicalisme ontologique ou, si l'on veut, du matérialisme émergentiste ou non réductionniste des anglais, mais aussi du dualisme des substances tel qu'on le retrouve notamment chez Descartes. Notre hypothèse consistera à le situer *entre* ces deux positions. Nous défendrons donc la thèse d'un *dualisme émergentiste* chez Bergson. Car nous pensons que la perspective spiritualiste a dominé les interprétations et a éclipsé, dans une large mesure, *l'aspect émergentiste et naturaliste de la pensée de Bergson*. C'est donc cet aspect particulier mais fondamental que nous voulons faire ressortir et mettre en valeur tout au long de ce travail à travers ce qu'il sera convenu d'appeler la thèse de « l'autocréation du nouveau ».

5. *Émergence ou transcendance ?*

Comment penser la question de l'origine de l'autocréation dès lors qu'elle n'est pas strictement « rattachée » aux « données immédiates de la conscience » ? Si l'autocréation caractérise une tendance *naturelle* de la vie à l'organisation et à la génération de formes nouvelles, doit-on alors supposer qu'elle est à elle-même sa propre source, son propre fondement ? La réponse à cette question n'est pas aussi simple qu'elle n'apparaît. Une certaine ambiguïté demeure, nous semble-t-il, dans la pensée de Bergson — comme dans celle de certains interprètes — concernant cette question, dès lors qu'elle fait intervenir des concepts aussi problématiques que ceux de « transcendance », de « finalité », d'« esprit », et même de « Dieu ».

La notion d'« origine » pose aussi un problème dans la mesure où elle semble se déplacer dans l'œuvre de Bergson, de sorte qu'il y *aurait* « deux sources » de la création, ou plutôt de l'autocréation : d'une part, ce que nous appellerons *l'immanence* et d'autre part, ce

⁶⁹ Claudine Tiercelin, *art. cit.*, p. 53.

que nous appellerons *l'hypothèse de la transcendance*, recoupant celle d'un Dieu créateur. Pourquoi, comment interpréter ce *déplacement de l'origine* dans la philosophie de Bergson ? Pourquoi évoquer l'idée d'une transcendance comme source de l'autocréation — de la nature et de la conscience — dans la mesure où, comme nous le démontrerons⁷⁰, le point de vue émergentiste semble tout à fait cohérent ? Est-ce que l'autocréation *est* un fondement ou *a-t-elle* un fondement ? Dans la première hypothèse, on pourra alors l'interpréter comme *phénomène d'émergence*, c'est-à-dire comme « création continue d'imprévisible nouveauté »⁷¹ qui se manifeste à la fois dans l'ordre psychologique (la durée de la conscience), et dans l'ordre biologique (la durée de la nature). Dans ce cas, l'autocréation conserverait nécessairement son caractère *endogène* et *autarcique* et deviendrait, par conséquent, la clé d'une interprétation originale de la doctrine bergsonienne et constituerait une réponse pertinente au problème métaphysique et épistémologique de la nouveauté. Est-il possible de démontrer que l'autocréation, chez Bergson, est *elle-même* le fondement de la création des formes, le principe autogénérationnel de la transformation et de l'évolution de la vie psychologique et biologique ?

Par contre, si l'autocréation n'est pas interprétée comme étant fondamentalement endogène et autarcique, si elle ne se confond pas *uniquement* avec l'idée d'émergence, alors les choses se compliquent, puisqu'il faudrait, pour répondre à notre question, postuler l'existence d'une source infinie ou transcendante. Et c'est là, semble-t-il, une hypothèse qu'il faut aussi envisager lorsqu'on lit Bergson. Par conséquent, l'autocréation perdrait son caractère *immanent*, puisqu'elle serait appréhendée comme *exogène*. La lecture et l'interprétation de l'œuvre de Bergson dans le moment de la Seconde Guerre mondiale en France tendent en effet dans cette direction, convergeant alors vers ce que Frédéric Worms appelle le « *risque d'une métaphysique de la transcendance* »⁷² :

Mais si les philosophes de ce moment central du siècle critiquant déjà l'œuvre de Bergson au titre de sa métaphysique transcendante de la vie, ou du *risque* que comporte

⁷⁰ C'est là en effet le fil directeur de cette recherche.

⁷¹ *La Pensée et le mouvant*, p. 115.

⁷² Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 26, souligné dans le texte.

sa philosophie d'y conduire, qu'en sera-t-il du moment suivant ? Y aura-t-il encore une place pour l'œuvre de Bergson dans un moment, tel celui des années 1960, qui se caractérisera par une critique plus radicale encore de toute transcendance, de tout ce qui dépasserait l'immanence absolue, non plus même de la conscience, mais du langage ou de la structure ?⁷³.

Ne pouvons-nous pas penser la place de la philosophie de Bergson aujourd'hui, et tout particulièrement la signification de la création comme autocréation, dans le contexte de cette « critique radicale de toute transcendance » ? Comment deux concepts antithétiques comme ceux de « transcendance » et d'« émergence » peuvent-ils cohabiter ou être compatibles sur le plan d'une réflexion qui porte sur la signification et le problème de l'origine de l'autocréation ? La philosophie de Bergson nous permet-elle de penser leur rapport ou bien nous conduit-elle à une limite qui confine au paradoxe ?

Il est clair qu'en lisant Bergson on ne puisse éluder le problème de la transcendance de même que la question de Dieu. Toutefois, ce n'est que dans *L'Évolution créatrice* qu'apparaît pour la première fois le mot « Dieu » qui, *par définition*, « n'a rien de tout fait »⁷⁴. Mais alors, comment interpréter cette affirmation pour le moins étonnante ? Pourquoi la définition de Dieu apparaît-elle pour la première fois dans *L'Évolution créatrice* ? Quel sens, quel statut donner à cette définition ? Car elle s'inscrit bel et bien dans un contexte précis et pour ainsi dire névralgique de la philosophie de Bergson, ce qui laisse sous-entendre qu'elle puisse avoir une signification non négligeable concernant une réflexion sur la question même de l'origine. Mais cette définition, aussi problématique qu'elle puisse être, n'apparaîtra, comme on l'a dit, qu'à la fin du troisième chapitre du troisième grand ouvrage de Bergson⁷⁵. Faut-il en conclure, comme Henri Hude, que toute la pensée de Bergson ne visait qu'un but, celui d'en arriver à une telle définition et que, au fond, elle représente, dans sa genèse, une tentative de justification de l'idée judéo-chrétienne de Dieu ? Cette question est capitale : la thèse de Hude est-elle pertinente ? En quoi l'argumentation de Bergson concernant la

⁷³ *Ibid.*, souligné dans le texte.

⁷⁴ *L'Évolution créatrice*, p. 249 : « Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté ».

⁷⁵ *Le Rire*, parut en 1900, bien qu'intéressant, n'a pas l'ampleur et l'importance des deux premières œuvres de Bergson.

création de soi par soi et l'autocréation du vivant, et cela dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* en passant par *Matière et Mémoire* pour arriver enfin à *L'Évolution créatrice*, que ce soit donc sur le plan psychologique, cosmologique ou même éthique⁷⁶, ouvre-t-elle sur une quelconque transcendance ? Y a-t-il une différence absolue entre Dieu et sa création, ou Dieu et la création ne sont-ils que le développement d'une seule et unique réalité ? Dans une lettre importante du 20 février 1912 au Père de Tonquédec, Bergson n'affirme-t-il pas sa non-adhésion au panthéisme ? Des faits positifs amassés par la biologie et qui sont à la base de sa théorie de l'évolution :

[...] se dégage nettement l'idée d'un *Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie*, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines⁷⁷.

Mais alors, si Bergson n'est pas panthéiste, comment interpréter la « définition » de Dieu telle qu'énoncée pour la première fois dans *L'Évolution créatrice*, ouvrage on ne peut plus central par ailleurs dans l'œuvre du philosophe, « définition » qui prendra une signification et une portée toutes particulières dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* ? S'il y a bel et bien un Dieu créateur pour Bergson, s'il est, en plus, substantiellement différent des choses et des êtres créés, cette différence n'implique-t-elle pas alors une transcendance ?⁷⁸ Bergson ne cède-t-il pas au fantasme d'une intuition mystique en « juxtaposant » au *jaillissement lui-même*, à la concrétude toujours menacée, voire menaçante, d'un élan s'incarnant dans la contingence de l'évolution *créatrice*, l'idée d'une « supraconscience » elle-même en position de survol ?

Certes, il est difficile de faire abstraction ou d'écarter le rapport de Bergson avec la tradition judéo-chrétienne⁷⁹. Les penseurs chrétiens et thomistes tels Étienne Gilson ou

⁷⁶ Tel que développé, par exemple, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Par contre, il ne sera pas nécessaire pour justifier notre thèse, et ce malgré son intérêt, d'approfondir cette dernière œuvre de Bergson. Nous y ferons toutefois allusion ponctuellement et tout particulièrement dans le chapitre 6 ainsi que dans la conclusion.

⁷⁷ *Mélanges*, p. 964, nous soulignons.

⁷⁸ Comme nous le verrons, certains passages des *Deux Sources de la morale et de la religion* et de *La Pensée et le Mouvant* notamment iront en ce sens et confirmeront notre interprétation.

⁷⁹ Voir à ce sujet, V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 255 à 285.

Jacques Maritain l'ont critiqué de bonne guerre, lui reprochant ses « excès », ou ses « erreurs »⁸⁰. Et pourtant J. Maritain énonce quelque chose de capital et, en même temps, pour la perspective qu'il défend, de paradoxal, ce qui nous a manifestement mis sur une piste de réflexion importante et, pour ainsi dire, à contresens de celle de Bergson, ou du moins *d'un certain Bergson* :

Pour la métaphysique bergsonienne, et nous touchons là aux questions premières qui commandent le destin d'une philosophie, tout est acte pur, — acte pur en perpétuel accroissement, refonte radicale et jaillissement de nouveauté. Il y avait là de quoi tirer tout un système de métaphysique athée⁸¹.

Ce n'est pas en ce sens, nous le savons, que Bergson s'est orienté. C'est comme si Bergson, après nous avoir amené à un tel degré de complexité, à une telle *hauteur* l'affirmation ou l'expérience de l'« imprévisibilité radicale » de chaque moment de l'univers avait, dans une certaine mesure, tenté de justifier métaphysiquement ce phénomène irréductible à travers l'idée de Dieu, au lieu de l'assumer dans son *incertitude* et sa parfaite *horizontalité* non pas « fermée », mais *ouverte à la nouveauté elle-même*. Il est donc essentiel, à notre avis, de situer la question de Dieu, de son statut particulier dans la philosophie de Bergson, *a fortiori* si l'on veut réfléchir sur le problème de la création et de l'origine. L'idée de Dieu est-elle nécessaire pour penser et surtout, pour fonder la thèse de l'autocréation chez Bergson ? N'est-il pas contradictoire d'évoquer l'idée d'une transcendance quand on parle d'autocréation ? Comment comprendre, qu'est-ce qui justifie le passage d'une conception émergentiste et endogène de l'autocréation à une conception transcendante et exogène impliquant elle-même l'idée de Dieu ?

La conception que Bergson se fait de la création, de son origine et de ses enjeux, serait-elle plus près de la tradition spiritualiste ou judéo-chrétienne qui ramènerait ni plus ni moins le spectre du finalisme ? Une telle perspective peut-elle être envisagée, voire même être cohérente, si l'idée même de création est définie comme autocréation ? Car la création, dans le sens traditionnel du terme, laisse entendre qu'il y *aurait aussi*, derrière ou avant, un

⁸⁰ Voir à ce sujet, Jacques Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Paul Hartmann, 1947. « Ce sentiment de l'imprévisibilité peut porter le philosophe [...] à des excès et à des erreurs », *ibid.*, p. 56, souligné dans le texte.

⁸¹ *Ibid.*, p. 55.

« créateur » qui rend possible ou produit la « création ». Ainsi l'artiste comme « créateur » est bien la cause, c'est-à-dire celui qui exprime la « création » comme acte par son œuvre. Mais si, par les voies de l'analogie, l'on déplace la réflexion artistique ou esthétique au niveau de considérations touchants la nature elle-même tout en conservant les mêmes présupposés, il y a un risque. Ce risque est précisément ce que nous appellerons *l'hypothèse de la transcendance*. Cette « tentation » ultime est effectivement présente chez Bergson *tant et aussi longtemps* que l'idée de création est interprétée dans le sens traditionnel. Nous pensons au contraire qu'il est erroné de réduire la pensée de Bergson à une telle perspective, qu'elle est infiniment plus riche et rigoureuse que ne le laisse croire une *telle* lecture. C'est précisément le concept d'« autocréation » qui nous permettra d'appréhender *autrement* cette problématique. Nous ne pouvons en ce sens que nous rallier à la pensée de cet éminent bergsonien qu'est Henri Gouhier :

On chercherait vainement des souvenirs de la *Genèse* dans le cosmologie de *L'Évolution créatrice* et, d'autre part, dans le chapitre où Bergson jette « un coup d'œil » sur l'histoire des systèmes, une longue analyse de l'idée de néant montre qu'elle ne peut être ni imaginée, ni conçue. Nous pensons toujours l'être, même quand nous disons qu'il n'est pas. On ne saurait être plus loin d'un commentaire philosophique des premiers versets de la Bible⁸².

Il semble bien y avoir *deux* lectures, *deux* perspectives sur la question : l'une *spiritualiste* qui ouvre sur l'hypothèse de la *transcendance*, l'autre *naturaliste* cohérente avec l'idée même d'*émergence*. C'est donc bien à la question de la signification du concept de « transcendance » *versus* celui d'« émergence » que nous sommes inéluctablement reconduits ou confrontés dans notre réflexion sur l'autocréation, c'est-à-dire à l'hypothèse d'une *double origine* qui confine au paradoxe. Faut-il comprendre la question de l'origine de l'autocréation chez Bergson d'un point de vue immanentiste, comme le laisse penser une lecture critique des premières œuvres, mais aussi tout un courant d'interprétation du bergsonisme qui s'inspire notamment des analyses on ne peut plus éclairantes de Gilles Deleuze⁸³, mais aussi

⁸² Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 54.

⁸³ Voir à ce sujet, Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 1997. Voir aussi, « La conception de la différence chez Bergson », dans *Les Études bergsoniennes*, Vol. IV, Paris, Albin Michel, 1956, p. 77 à 112. Dans cet article important, Deleuze met en lumière la relation intrinsèque entre la notion de « différence » et « le nouveau qui se fait », p. 101, souligné dans le texte. Il montre

dans un certain sens de Maurice Merleau-Ponty⁸⁴, ou du point de vue d'une référence à l'idée spirituelle de transcendance ? Cette dernière possibilité, comme nous le verrons, se retrouve effectivement dans le texte bergsonien comme réponse à la question du fondement. Comment alors la concilier avec la première, dès lors qu'elles apparaissent comme incompatibles ? *Ces deux perspectives peuvent-elles coexister dans une même philosophie ?*

Il est vrai que si l'on conçoit l'idée de transcendance comme faculté de dépassement, la problématique prend un tout autre sens. Par contre, si par transcendance il faut entendre ce qui existe au-delà de toute forme, comme ce qui correspond à un ordre radicalement supérieur et différent, et comme ce qui s'oppose notamment au panthéisme, alors il y a un réel problème d'« articulation », et le risque de franchir la limite de la critique, faite préalablement, de la conception créationniste⁸⁵ est grand et peu souhaitable. Tel est donc le problème et peut-être aussi l'enjeu principal de cette tension à laquelle nous confronte la réflexion de Bergson : comment concevoir le rapport à la transcendance dès lors qu'il s'agit aussi de penser la création ou l'autocréation dans une perspective immanentiste et émergentiste ? Cette notion de transcendance, aussi complexe qu'elle puisse être, n'a-t-elle pas chez Bergson quelques accents platoniciens, voire même judéo-chrétiens, et ne s'inscrirait-elle pas, justement, dans le cadre d'une lecture spiritualiste telle qu'on la retrouve notamment chez Henri Hude et Vladimir Jankélévitch ? Mais posons-nous la question : la philosophie de Bergson nous permet-elle de penser la notion de création dans un cadre strictement *naturaliste* ? Il semble en effet que la seconde définition de la transcendance comme fondement de la création pose problème puisqu'elle n'est pas compatible et n'entre

en effet que *la question du nouveau* est absolument centrale chez Bergson (mais peut-être aussi pour lui-même et son œuvre philosophique) : « Mais comment définir l'apparition de quelque chose de nouveau *en général* ? », *ibid.*, p. 102, souligné dans le texte. L'originalité de Bergson est en effet, selon Deleuze, d'avoir introduit la question philosophique décisive : « Bergson le savait mieux que quiconque, lui qui avait introduit la question du « nouveau » au lieu de celle de l'éternité », *Cinéma I - L'image-mouvement*, Paris, éd. Minuit, 1983, p. 11. Son analyse de la question de la nouveauté ou de la création à travers les notions de « virtualité », d'« actualité », mais aussi de « différence » et de « répétition », nous sera d'une grande utilité dans cette recherche.

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960. Voir aussi, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes de cours recueillies et rédigées par Jean Deprun, Paris, Vrin, 1978.

⁸⁵ Voir *infra*, Chapitre I.

pas dans ce « cadre » d'interprétation. De plus, si la création, comme le dit Bergson, est « continue », comment alors interpréter ou se représenter l'idée d'une transcendance à l'origine ou *en dehors de cette continuité* ? Par contre, cette continuité n'est-elle pas pensable dans une vision autocréationniste et émergentiste ? C'est ce que nous tenterons de démontrer.

En d'autres termes, l'autocréation trouve-t-elle *en elle-même* le principe de sa propre genèse ou a-t-elle besoin, pour se fonder, d'un recours à une forme de transcendance ? Est-ce que la thèse bergsonienne de l'autocréation trouve son fondement dans une métaphysique de la transcendance ou de l'immanence ? Si en effet les deux points de vue sont, paradoxalement, envisagés chez Bergson, sont-ils alors compatibles ou conciliables ? Doit-on plutôt n'en conserver qu'une seule ? L'émergentisme ou la transcendance ?

6. *Hypothèse et méthode*

C'est bien le traitement du problème de l'émergence du nouveau dans l'ordre de la vie psychologique et biologique chez Bergson qui va nous intéresser à l'intérieur de cette recherche. Est-ce que l'idée bergsonienne de création trouve sa justification ultime dans une vision spiritualiste ? Est-il possible de l'interpréter indépendamment de ses connotations spiritualistes ? Pouvons-nous penser autrement la question du fondement et de la signification de l'idée de création chez Bergson ? Est-il même possible, en restant à *l'intérieur* du bergsonisme, de choisir entre les deux termes du problème ? Ne faudrait-il pas, pour faire ce choix et aussi pour rester cohérent, *sortir* du bergsonisme ? Mais n'est-ce pas ce qui fait à la fois la force et l'ambiguïté de la philosophie de Bergson que de nous maintenir au cœur de cette *tension* entre des forces contraires ou des dimensions opposées sans toutefois les résoudre ? Il faudra donc voir jusqu'où l'analyse du problème de la création et de la nouveauté nous conduira.

Nous pensons toutefois qu'il est possible de concevoir positivement l'idée bergsonienne de création indépendamment de tout présupposé spiritualiste ou finaliste, de l'idée d'un Dieu créateur ou d'une supraconscience, *si et seulement si on l'appréhende comme autocréation*. Nous essayerons donc de comprendre comment la thèse bergsonienne de l'autocréation peut être conçue, d'un point de vue philosophique, comme un *dualisme émergentiste*, ce qui permettra la description du problème de la nouveauté sans sortir de l'immanence. Il s'agira

aussi de montrer comment la thèse du « jaillissement ininterrompu de nouveauté » occupe une place centrale dans la philosophie bergsonienne de la nature. Que ce soit à partir des « données immédiates de la conscience », d'une conception de la mémoire⁸⁶, de l'évolution du vivant ou du rapport entre l'élan vital et la matière⁸⁷, mais aussi de l'art comme paradigme de la création de soi par soi⁸⁸, il s'agira de montrer comment tous ces aspects de la pensée de Bergson se rattachent ou sont intrinsèquement liés à la thèse émergentiste de l'autocréation ou définissent ce que nous appellerons une conception autocréationniste du nouveau.

Pour démontrer que l'existence de l'autocréation renvoie à une caractérisation essentielle de la vie psychologique comme création de soi par soi, il faudra donc, dans un premier temps, procéder à une sorte d'analyse « phénoménologique » des « données immédiates de la conscience » que sont, entre autres, la durée et la liberté⁸⁹. Mais si l'on peut démontrer qu'il y a effectivement création de soi par soi dans la vie psychologique, pouvons-nous en dire autant de la vie *en général* ? Si tel est le cas, le « retour » aux « données immédiates » ne serait-il pas une manière toute bergsonienne de penser la création *de la nature* ? N'y aurait-il pas là précisément une analogie à faire entre le psychique et le biologique ? Il faudra voir comment la création de soi par soi prendra une extension originale dans *L'Évolution créatrice* où il sera question notamment de l'autocréation du vivant⁹⁰. Mais c'est d'abord et avant tout, et cela par souci de cohérence avec la démarche propre de l'œuvre de Bergson, l'interrogation sur la nature du *moi*, de sa *durée* qui sans cesse le *fait*, qui doit attirer notre attention et servir de base à notre analyse : qu'est-ce qui le rend créateur et original ? D'où lui vient, plus précisément, son pouvoir de création ?

Ainsi et pour résumer, dans la Première partie de cette recherche il s'agira de décrire les modalités de l'autocréation au niveau psychologique, c'est-à-dire en tant qu'elle renvoie à une certaine conception ou activité de l'esprit, à travers une réflexion sur les notions clés du

⁸⁶ Voir *infra*, Chapitre 4.

⁸⁷ Voir *infra*, Chapitre 5 et 6.

⁸⁸ Voir *infra*, Chapitre 2.

⁸⁹ Voir *infra*, Chapitre 3.

⁹⁰ Ce sera un des objectifs principaux de la Deuxième partie de ce travail que de réfléchir sur cet aspect important et d'en justifier la pertinence.

bergsonisme, à savoir la durée, la liberté, la mémoire⁹¹, la matière⁹². Toutefois, ces notions capitales qui définissent la structure même de l'autocréation, vont être généralisées chez Bergson et s'étendre jusque dans le monde extérieur : « L'univers dure » nous dira *L'Évolution créatrice*⁹³. Le phénomène de l'autocréation caractérise aussi les êtres vivants et ne peut, par conséquent, constituer uniquement un fondement psychologique ou moral.

Dans une Deuxième partie, il s'agira de décrire et d'analyser les modalités de l'autocréation au niveau biologique, c'est-à-dire dans l'ordre du vivant, à travers une réflexion sur les notions d'évolution, de finalité⁹⁴, de vie, de matière (suite), et d'élan vital⁹⁵. Il s'agira alors de penser la question du fondement de l'autocréation dans le cadre plus général d'une théorie de la vie et de la connaissance telle qu'on la retrouve dans *L'Évolution créatrice*⁹⁶.

⁹¹ Comment le problème de la relation (de l'union) du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit peut-il éclairer la question de la signification de la création de soi par soi et de l'émergence du nouveau dans la sphère de la conscience ? Par exemple, pouvons-nous suggérer l'idée, à partir d'une lecture de *Matière et Mémoire*, d'un potentiel créateur (énergétique) existant au niveau de la mémoire mais qui serait encore inexploré ? Car, comment expliquer la force et les visions avant-gardistes et nouvelles qui émanent du génie et des créateurs ? D'où viennent ces sources d'inspiration ? Y aurait-il dans l'être humain des *plans de conscience* susceptibles d'un développement substantiel ou d'une interaction favorisant l'invention de soi ?

⁹² Ce sera l'occasion de penser la question du spiritualisme bergsonien *versus* les thèses matérialistes qu'il combat et critique notamment dans *Matière et Mémoire*, voir *infra*, Chapitre 4.

⁹³ *L'Évolution créatrice*, p. 11.

⁹⁴ Voir *infra*, Chapitre 5.

⁹⁵ Ce sera l'occasion d'examiner, de situer et de justifier la thèse bergsonienne de « l'évolution créatrice » *versus* les théories fondamentales qu'elle confronte, notamment celles de Lamarck et de Darwin (chapitre 5), et de repenser la notion même d'élan vital dans une perspective naturaliste qui tiendra compte de sa finitude (chapitre 6). N'est-ce pas la finitude de l'élan vital qui ouvre justement sur le tragique de la vie et nous « maintient » dans l'immanence de la création elle-même ? Mais si Bergson n'a pas voulu, semble-t-il, assumer pleinement les conséquences d'une telle position, d'une telle prise de conscience, il y a par contre, dans sa philosophie, des éléments de réflexion ou des affirmations qui pointent dans cette direction et que nous suivrons nécessairement tout au long de cette recherche.

⁹⁶ Rendu à ce stade de la recherche, nous aurons vraisemblablement démontré qu'on peut interpréter la question de l'origine et de la signification de l'autocréation chez Bergson d'un point de vue *immanentiste* et *émergentiste*, et que certains éléments clés de cette interprétation seraient susceptibles de fonder une *théorie* de l'autocréation. C'est peut-être à ce niveau de réflexion, notamment, que se situerait l'aspect « nouveauté » de notre travail.

Enfin, il faudra aussi examiner la valeur et la pertinence de l'hypothèse de la transcendance (divine) comme réponse possible à la question du fondement de l'autocréation. L'idée de Dieu est-elle nécessaire à la justification d'une problématique de l'émergence chez Bergson ? Bergson lui-même ne s'est-il pas laissé guider par des « préjugés » spiritualistes ou métaphysiques dans sa façon de comprendre l'idée même de création ? Il s'agira donc, dans cette dernière Partie, de confronter les deux perspectives : l'émergentisme naturaliste⁹⁷, c'est-à-dire une conception de l'autocréation comme fondement de la vie psychologique et biologique, et la position spiritualiste qui constitue aussi une possible origine. Il faudra donc évaluer la cohérence et les limites du traitement et de la justification du problème de la nouveauté chez Bergson, montrer en quoi elle ouvre — ou peut ouvrir — sur un paradoxe, un double discours, une double origine.

Est-ce qu'une analyse de la création comme autocréation, elle-même inspirée par la doctrine émergentiste, nous permettrait de lever l'ambiguïté qui sous-tend l'interprétation spiritualiste et même métaphysique de la création ? Est-il possible à travers une lecture à la fois émergentiste, immanentiste et naturaliste du concept bergsonien de création d'arriver à une interprétation cohérente et pertinente du problème de la nouveauté ?

Ce n'est donc point la thèse spiritualiste, puisqu'elle permet une ouverture sur la transcendance, ni non plus la thèse réductionniste, puisqu'elle nie en quelque sorte la doctrine émergentiste, et ni non plus le physicalisme ontologique tel qu'on le retrouve dans le courant émergentiste anglais, puisqu'il défend une thèse matérialiste de la connaissance qui pose certains problèmes et va aussi à l'encontre de la perspective même de Bergson, mais bien plutôt la thèse autocréationniste (non-réductionniste) et émergentiste de la nouveauté, impliquant une action qui « se fait » à travers une autre qui « se défait », que nous défendrons dans ce travail. C'est donc sur la question spécifique du spiritualisme et sur ce qu'elle implique — et non sur celle du dualisme comme tel — que nous prendrons nos distances avec Bergson et aussi avec une certaine conception du bergsonisme qu'il faudra peut-être repenser.

⁹⁷ L'expression nous est suggérée par Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 997. Voir aussi p. 1011.

PREMIÈRE PARTIE



LA CRÉATION DE SOI PAR SOI

Mais la vérité est que la philosophie n'a jamais franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté.

Bergson, *La Pensée et le Mouvant*

Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ?

Bergson, *L'Énergie spirituelle*

CHAPITRE I

LA MÉCONNAISSANCE DE LA CRÉATION

1.1 La création, un *no man's land* philosophique

Le rôle de la création dans la formation des connaissances scientifiques n'a pas toujours été évident dans l'histoire des idées, et l'on peut même dire que la conscience en est très récente : elle date à peu près du début du XXe siècle.

Michel Paty (Directeur de recherche au CNRS)

L'évolution des idées au cours du XXe siècle a permis de renouveler considérablement notre conception de la création tant dans le domaine de la philosophie que dans celui des sciences. Ce phénomène culturel, nourri et inspiré par une convergence d'intérêts provenant à la fois de la physique et des mathématiques, mais aussi de la biologie, de l'art et de la littérature, a largement contribué à la prise de conscience de l'importance et de la valeur de la création sur le plan d'une réflexion fondamentale sur l'être humain et la nature. Pourtant une telle conscience n'a pas toujours existé. Ainsi pour les positivistes et les néo-positivistes, héritiers d'Auguste Comte, seule la science (et non la métaphysique et encore moins la religion) est une véritable connaissance puisqu'elle respecte, dans sa démarche et sa méthode, les critères fondamentaux de vérifiabilité empirique et de validité objective. Ce qui intéresse ces penseurs ce n'est point tant la question de la création comme telle que les propositions scientifiques logiquement formulées. C'est à l'intérieur de cette conception de la connaissance et en dialogue avec elle que va se développer au début du XXe siècle une certaine manière de philosopher. La création, n'ayant point de *critérium* scientifique, relèvera

donc de la psychologie et sera considérée ni plus ni moins, comme le pensait Karl Popper, comme un « moment irrationnel » non nécessaire à la compréhension objective des phénomènes et à l'élaboration d'une philosophie des sciences. En d'autres termes, la philosophie ainsi définie doit porter sur la justification des connaissances une fois formulées et, comme le pensait I. Lakatos, sur leur reconstruction rationnelle, et non sur le *contexte dans lequel elles ont émergé* ou sur le *mouvement de pensée qui les a fait naître*. C'est donc là toute la distinction que l'on retrouve par exemple chez Hans Reichenbach entre un « contexte de justification », c'est-à-dire les conditions de la validation logique des hypothèses scientifiques, et un « contexte de découverte », c'est-à-dire les conditions psychologiques et historiques de la genèse des hypothèses scientifiques ; le premier, pour des raisons méthodologiques et épistémologiques, étant seul digne d'intérêt pour la philosophie des sciences alors que le second, à cause du caractère non scientifique de ses énoncés, de son manque de rationalité et aussi d'objectivité, était considéré comme peu instructif :

L'interprétation mystique de la méthode hypothético-déductive comme une conjecture irrationnelle a sa source dans une confusion entre *contexte de découverte* et *contexte de justification*. L'acte de la découverte échappe à l'analyse logique ; il n'y a pas de règles logiques qui pourraient s'appliquer à la construction d'une « machine à découvrir » assumant la fonction créatrice du génie. Mais ce n'est pas la tâche du logicien d'expliquer les découvertes scientifiques ; tout ce qu'il peut faire, c'est analyser la relation entre des faits donnés et une théorie qu'on lui présente et qui prétend en donner l'explication¹

En voulant donner des bases strictement rationnelles et formelles à l'épistémologie, la théorie de Hans Reichenbach impliquait qu'il fallait divorcer complètement des autres approches de la connaissance (sociologiques et psychologiques) considérées à cet égard comme fort peu rigoureuses. Ainsi, pour H. Reichenbach, l'ordre des vérités ne concerne pas l'« ordre » ou la « logique de la découverte ». Par conséquent une interrogation fondamentale sur le processus

¹ H. Reichenbach, *L'avènement de la philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1955, p. 199, souligné dans le texte. « La différence bien connue entre la manière dont le penseur trouve un théorème et sa façon de le présenter au public, peut illustrer la distinction. Pour la marquer, j'introduirai les termes « contexte de découverte » et de « contexte de justification ». Nous devons dire alors que l'épistémologie s'occupe seulement de construire le contexte de justification », H. Reichenbach, *Experience and prediction*, Chicago, 1938, p. 6-7, cité par Francis Jacques dans son article « Contexte de justification et contexte de découverte : une réévaluation » dans *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1989, p. 65.

même de la découverte ou de l'invention (des concepts, des hypothèses et des théories) était complètement bannie par le positivisme et l'empirisme logique du XX^e siècle².

Cette attitude vis-à-vis de la question de la connaissance et de ses rapports avec la « réalité », qui caractérise la vision logico-analytique de la philosophie, a largement dominé notre univers culturel et scientifique jusqu'à très récemment ce qui eut pour effet, par conséquent, d'évacuer le phénomène de la création, considéré dès lors comme un moment irrationnel et incontrôlable, de son ordre de préoccupation. On peut toutefois s'interroger sur la teneur d'une telle prise de position : le positivisme logique nous fournit-il tous les éléments pour penser la nature réelle de la création ? N'a-t-on pas raison d'y voir là un *no man's land* ? La raison ou l'intelligence et, par extension, la science, atteint-elle ici une limite, *sa* limite, lorsqu'il s'agit d'appréhender le phénomène de création lui-même ? Est-ce plutôt par prudence, par désintérêt ou par aveu d'ignorance qu'on pourrait alors expliquer une telle méconnaissance de la création ? Encore une fois, la question se pose : l'intelligence rationnelle est-elle en mesure de comprendre la nature et la signification réelles de la création, de cette « création continue d'imprévisible nouveauté » dont nous parle Bergson ? Cette méconnaissance de la création serait-elle fondée sur une forme d'ignorance ? Alors, dans la mesure où cette hypothèse pourrait s'avérer pertinente, comment expliquer l'existence d'une telle ignorance propre à l'intelligence, ignorance qui l'amène à se désintéresser aussi radicalement du phénomène de la création lui-même ?

² Certains philosophes contemporains comme Paul Feyerabend se sont intéressés, entre autres, à ce problème et ont tenté d'élaborer une critique de la conception formaliste et logiciste, voire même dogmatique, de l'épistémologie : « Les résultats obtenus jusqu'à présent conduisent à penser qu'on pourrait abolir la distinction entre contexte de découverte et contexte de justification [...]. Ni l'une ni l'autre [...] ne joue de rôle dans la pratique scientifique. Toute tentative pour les renforcer aurait des conséquences désastreuses. », *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979, p. 180. L'idée de P. Feyerabend est que la science ne peut évoluer que s'il y a une « forte interaction entre ces domaines séparés », *Ibid.*, p. 181. Sans nier l'existence d'une différence entre les deux contextes, il constate simplement « qu'une application absolue des méthodes de critique et de preuve prêtées au contexte de justification balayerait la science telle que nous la connaissons – et d'abord n'aurait jamais permis qu'elle apparaisse. », *Ibid.* Ce qui est intéressant dans la perspective de P. Feyerabend c'est que, contrairement aux positivistes de la première heure, elle manifeste une certaine ouverture et elle accorde une certaine importance au rôle joué par le contexte de découverte et, donc, par la dimension psychologique et historique dans l'évolution et le progrès de la connaissance scientifique. La pensée de K. Popper aura sans doute contribué à préparer le terrain d'une telle critique de l'épistémologie moderne.

Qu'il y ait une distinction entre les procédés de la justification et ceux de l'invention, point nécessaire de discuter une telle évidence ! Le problème se situe à un autre niveau et consiste à savoir si cette distinction entre *deux ordres différents de connaissance et d'expérimentation* implique réellement une opposition radicale à un tel point qu'on valorise le premier et qu'on se détourne du second ? Pourquoi une telle distinction a-t-elle engendré une telle opposition, un tel divorce, un tel désintérêt ? En d'autres termes, qu'est-ce qui a déterminé une telle prise de position vis-à-vis la question de la création ? Un des arguments évoqués par les tenants du positivisme est l'apparente contradiction qui semble exister entre le caractère « objectif » des énoncés scientifiques et le caractère « subjectif » de l'acte créateur lui-même. L'acte créateur, de par sa nature, échapperait donc au contrôle de la raison, de notre pensée logico-mathématique, ce qui aurait pour effet de le « classer » du côté des événements qu'on appelle « irrationnel ». Est-ce le caractère multiforme et hétérogène voire même contingent de la création qui en fait en quelque sorte un « inconnu » pour le rationalisme et le positivisme ? Car, sans toutefois méconnaître son existence mais sans être en mesure non plus d'y trouver quelque intérêt susceptible d'éclairer le problème de la connaissance, ces doctrines, dans leur prétention à établir les fondements d'une philosophie des sciences, ont tendance par conséquent à nier et à rejeter systématiquement une dimension fondamentale de la vie et de l'esprit. À vouloir ainsi tout rationaliser n'y a-t-il pas un danger de tomber dans le piège d'un certain réductionnisme en maintenant la raison devant des faits « tout faits », c'est-à-dire « donnés » en tant qu'« objet » de connaissance, aboutissant ainsi à une vision incomplète du réel ? En revanche, ne craint-on pas le piège inverse qui consisterait, celui-là, à s'enfermer dans une sorte de « subjectivisme » ou de « romantisme » de la création perdant ainsi toute assise ou tout contact avec le réel ? Il est évident que la perspective que nous voulons développer dans ce travail vise précisément à éviter de tomber dans l'un ou l'autre de ces deux pièges.

C'est donc ici même, à l'intérieur de cette problématique de la création, que la pensée de Bergson doit prendre place et constitue, à notre avis, une source d'inspiration essentielle. Que l'idée de création fasse l'objet d'une préoccupation générale dans l'œuvre de Bergson et qu'elle nous renvoie, de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* au *Deux Sources de la morale et de la religion*, à des considérations touchant des domaines aussi

riches et variés que la psychologie, l'anthropologie, la cosmologie, l'art, la morale et la religion, voilà une évidence qui frappera tout naturellement l'attention du lecteur. Toutefois, que cette même idée se présente sous la forme d'un problème qui nous renvoie à une critique de la structure naturelle et formelle de notre intelligence, voilà une affirmation qui paraît moins évidente mais qui doit maintenant retenir notre attention puisqu'elle se situe au cœur de notre propos. La thèse de Bergson est claire à ce sujet : « *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.* »³. En d'autres termes, la raison est inapte à saisir ce qu'est la vie, la vie caractérisée ici comme *exigence de création*⁴, comme « évolution créatrice »⁵. Aussi la réflexion sur le problème de la création s'enracine donc, chez Bergson, dans une critique systématique de la notion d'intelligence. Mais allons plus loin : la perspective développée par le positivisme (qui est tout à fait défendable du point de vue de la raison) trouve (chose étonnante !) une formulation similaire chez Bergson dans la mesure où il est tout à fait *normal et naturel* que le phénomène de la création soit incompréhensible lorsqu'il est appréhendé par l'intelligence elle-même :

Quant à l'invention proprement dite, qui est pourtant le point de départ de l'industrie elle-même, notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son *jaillissement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'indivisible, ni dans sa *génialité*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent. L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet.⁶

Aussi, ou bien la création se voit rejetée du champ d'investigation du positivisme logique parce qu'on n'y voit guère d'intérêt pour comprendre l'évolution et le progrès de la science et de la conscience, à cause justement de son caractère insaisissable, de son manque de rationalité et d'objectivité : c'est pourquoi elle est reléguée au domaine de la psychologie ou de « l'irrationnel » ; ou bien, et c'est l'argument de Bergson, si on s'y intéresse, la création fera alors l'objet d'une analyse relative et superficielle car notre intelligence, par sa nature et

³ *É. C.*, p. 166, souligné dans le texte.

⁴ *Ibid.*, p. 252.

⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁶ *Ibid.*, p. 165, souligné dans le texte.

sa limite constitutive, ne peut nous en livrer qu'une interprétation erronée et incomplète et ne parviendra jamais à saisir réellement la genèse d'une telle expérience :

Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de *nouveau* à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création.⁷.

Faut-il réserver à la rationalité et à ses processus de justification l'autorité absolue en matière de définition d'un *critérium* de vérité, y compris celui relatif à la notion même de création ? Est-il possible de donner une « justification » au contexte de « découverte », de rationaliser le processus de l'invention sans passer outre le *paradoxe de la manifestation imprévisible du nouveau au cœur de l'ancien* ? Le phénomène de création peut-il être expliqué par une démarche strictement rationnelle s'il implique, à un moment ou à un autre, *l'émergence de quelque chose qui échappe à la raison* ? Il semble que nous ayons affaire ici à un problème plus complexe qu'il n'en a l'air et dont l'extension ne se limite pas uniquement au domaine de la science ou du positivisme comme tel. Le problème de la création, tel qu'il est exposé dans la philosophie de Bergson, est généralisé et s'étend par conséquent aux autres domaines de la connaissance, y compris celui de la philosophie elle-même qui n'a *jamais* franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté. Comment Bergson est-il arrivé à une telle conclusion ? En fait, si la création n'a pas *valeur de principe* en philosophie c'est parce que l'intelligence elle-même est inapte à comprendre le mouvement de la *durée en soi*. En d'autres termes, c'est dans les structures constitutives de l'intelligence même et, donc, de notre connaissance en général, qu'il faudra chercher les raisons précises de la méconnaissance et de l'absence d'une véritable pensée de la création en philosophie. C'est là un aspect de notre problématique que nous ne pourrions éluder (puisque'il est inhérent à la pensée de Bergson), si nous voulons avancer plus avant dans la recherche de la signification du phénomène de création lui-même. De plus, envisager la problématique sous cet angle particulier, ce sera aussi nous engager, d'une certaine façon, sur le terrain d'une critique de la métaphysique, dans la mesure où celle-ci a toujours fait du temps et du devenir une « dégradation » de l'éternité et où le mouvement est toujours considéré comme *second* par rapport à l'immuable. Enfin, ce sera aussi et surtout nous engager sur le terrain de

⁷ *Ibid.*, p. 164, souligné dans le texte.

l'anthropologie, dans la mesure où parler de la création c'est nécessairement parler de l'homme lui-même et de ses valeurs, de ce qui en l'homme est spécifiquement créateur.

Aussi aborder le problème de la création sous l'angle particulier d'une critique de l'intelligence, ce sera comprendre le développement d'un mode spécifiquement occidental (grec) de pensée philosophique, c'est-à-dire une certaine manière de *poser les problèmes*, et de les *penser* :

Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer. La découverte porte sur ce qui existe déjà [...] elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'existait pas, elle aurait pu ne venir jamais. [...] L'effort d'invention consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera⁸.

Si créer, pour Bergson, c'est aussi l'art de poser (et de résoudre) les problèmes, il s'agira de voir, en partant de ce constat, en quel sens justement cette manière occidentale de poser les problèmes (par exemple, celui du temps) pose elle-même problème.

1.2 Les sources occidentales de l'idée de création

1.2.1 *La question de la création chez les Grecs*

La problématique de la méconnaissance de la création en philosophie, telle qu'interprétée par le bergsonisme, s'inscrit à l'intérieur de tout un mouvement d'idées. Il ne fait aucun doute que c'est dans la tradition judéo-chrétienne que nous allons devoir puiser si nous voulons rechercher, dans un premier temps, les origines et la signification de l'idée de création dans l'histoire occidentale ce qui nous permettra, dans un deuxième temps, de voir comment la philosophie l'a récupérée. Par la suite, nous serons plus en mesure de rendre compte de la position et de l'originalité de la philosophie bergsonienne vis-à-vis la question de la création. Mais qu'entend-on exactement par « création » dans ce contexte ?

⁸ P. M., p. 52.

La religion judéo-chrétienne désigne par le terme création l'instauration du monde par Dieu à partir du néant. Une telle idée était étrangère à la philosophie grecque⁹.

En effet, le Dieu de la *Genèse* ne trouve pas devant lui une matière primordiale et chaotique à ordonner comme c'est le cas dans la plupart des mythologies. Par exemple, dans le *Timée* de Platon, on retrouve le démiurge, artisan divin, inscrivant dans une matière informe et préexistante des formes elles-mêmes empruntées à des modèles éternels. Comme le dit A.-D. Sertillanges : « Il est clair aussi pour Platon qu'il faut quelqu'un pour ouvrir la scène du monde. Mais son Démiurge n'est pas un créateur, c'est un arrangeur, comme un metteur en scène »¹⁰. Aussi le démiurge de Platon, contrairement au Dieu judéo-chrétien, n'est que l'arrangeur d'une partition créée, ou une sorte de potier qui façonne la matière, lui donne forme à partir d'un modèle exemplaire, de sorte que le monde « créé » est une fabrication, mais aussi une imitation (*mimêsis*). D'ailleurs le mot grec *poiêsis* signifie non seulement « poésie », mais aussi « fabrication », « activité opératoire »¹¹.

Même si l'idée de création comme avènement perpétuel du nouveau semble étrangère aux grandes doctrines de l'Antiquité grecque, ou plutôt qu'elle est interprétée en terme de *poiêsis* et de *mimêsis*, on peut néanmoins retrouver chez certains philosophes l'expression d'une conception de la vie humaine comme engendrement, « accouchement de soi ». C'est le cas par exemple chez Socrate qui enseignait la *maïeutique*, c'est-à-dire l'art d'accoucher les esprits, et faisait de cette pratique l'enjeu éthique de la recherche et de la connaissance du bien et de la vertu. On peut également détecter la présence d'une définition de l'idée de création, dans une certaine mesure, dans le *Banquet* de Platon et tout particulièrement dans le discours de Diotime qui affirme que la contemplation de l'amour et de la beauté en soi, *engendre*, enfante « des réalités véritables », « la vertu véritable »¹². De même, chez Aristote

⁹ *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Éditions Nathan, 1990, p. 78. Nous retrouvons une définition similaire dans le *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines* : « Dans la tradition judéo-chrétienne, acte par lequel Dieu a tiré l'univers du néant (*ex nihilo*), c'est-à-dire l'a produit sans matière préexistante », Paris, Librairie Armand Colin, 1980, p. 68.

¹⁰ A.-D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements philosophiques*, Paris, Aubier, 1945, p. 7.

¹¹ Ivan Gobry, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Éd. Ellipses, 2000, p. 106.

¹² Platon, *Le Banquet*, 212a, trad. de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1998, p. 158.

dans *Éthique à Nicomaque*, on retrouve cette même idée de l'être humain considéré comme « principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants »¹³.

Aussi, dans le processus d'engendrement tel que décrit par Diotime dans le *Banquet*, le « sujet » accouche de « quelque chose » qui est appelé la « vertu véritable ». Mais est-ce là une réelle création au sens de l'avènement du nouveau ? Cet engendrement de la vertu dans l'esprit de celui qui contemple ne serait-elle pas une forme de « création » du beau par la Beauté en soi, c'est-à-dire une *mimésis* ? Cet accouchement de soi auquel fait référence Socrate peut-il être rattaché à la *création de soi par soi* au sens où Bergson lui-même l'entend ? Y a-t-il réellement, dans ce contexte, création d'imprévisible nouveauté ou ne serait-ce pas plutôt une mise en forme d'une réalité à partir d'un modèle préétabli, c'est-à-dire l'expression de ce qui est *déjà là*, mais à l'état latent et en sommeil ? Selon Bergson, dans la doctrine des Anciens, l'expérience de la création est fondamentalement absente et renvoie plutôt au triple sens de « fabrication », d'« imitation » et de « découverte » :

Les anciens y répugnaient déjà, parce que, plus ou moins platoniciens, ils se figuraient que l'Être était donné une fois pour toute, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées : le monde qui se déroule à nos yeux ne pouvait donc rien y ajouter ; il n'était au contraire que diminution ou dégradation¹⁴.

Platon dans la *République* donne l'exemple de trois sortes de lits ; « l'une qui existe dans la nature des choses » et dont Dieu serait l'auteur ; la seconde qui serait « celle du menuisier » ; et enfin la troisième qui serait « celle du peintre »¹⁵. Et pourtant il y a ici même « création » « d'un lit réel » par Dieu lui-même qu'il faut bien distinguer de l'activité du « fabricant », en l'occurrence celle du menuisier, « l'ouvrier du lit »¹⁶. Quant au peintre, son rôle est moindre puisqu'il ne fait qu'« imiter » les ouvrages des artisans¹⁷. Aussi le peintre qui peint un lit est inférieur à l'ouvrier qui le fabrique puisque celui-ci produit un objet qui est la copie ou

¹³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113b, trad. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959, p. 141.

¹⁴ P. M., p. 115.

¹⁵ Platon, *La République*, 597b, trad. de R. Baccou, Paris, Librairie Garnier, 1963, p. 356.

¹⁶ *Ibid.*, 597d.

¹⁷ *Ibid.*, 598a.

l'imitation d'un Modèle, de l'Idée du Lit, alors que le peintre ne fait que reproduire la réalité sensible et imiter les apparences¹⁸.

Ainsi, dans ce contexte, la création ne semble pas être le privilège de l'homme et si elle l'est, ce ne peut être que sous le mode d'une *maïeutique*, au sens d'une « remémoration » puisque chez Platon, il n'y a pas « acquisition de nouvelles connaissances, mais réactualisation de vérités déjà possédées »¹⁹. C'est là toute la différence entre cette conception et l'expérience d'une radicale nouveauté telle que préconisée par Bergson, c'est-à-dire de la création de quelque chose qui *n'était pas déjà donné*, mais qui surgit *spontanément*, quelque chose qui échappe au calcul et à la déduction et qui « n'obéit » à rien d'autre qu'à l'imprévisibilité de son propre mouvement. Aussi la thèse platonicienne de la réminiscence prendra la forme d'une « découverte » plutôt que d'une véritable création.

Chez Platon, le fondement d'une telle expérience, où découvrir c'est se ressouvenir, reste transcendant. Ce qui n'est pas le cas chez Bergson puisque la philosophie est effort d'invention et la nouveauté a sa source dans l'expérience créatrice de la durée qui est, pourrait-on dire, immanente à la conscience. De plus, les artistes et l'art en général auront une place importante dans la considération du phénomène de la création chez Bergson, ce qui n'est pas tout à fait le cas chez Platon²⁰.

¹⁸ *Ibid.*, 598b.

¹⁹ Platon, *Ménon*, trad. de Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1991, p. 82-83. Nous soulignons.

²⁰ On connaît le sort réservé aux poètes dans *La République* : « [...] car les poètes créent des fantômes et non des réalités », 599a ; voir aussi 601c. Mais bien avant, les poètes avaient fait l'objet d'une critique de la part de Socrate dans l'*Apologie de Socrate* : « Leurs créations étaient dues, non à leur savoir, mais à un don naturel, à une inspiration divine analogue à celle des prophètes et des devins [...] ils n'ont pas la science de ce qu'ils disent », 22c, trad. de Maurice Croiset, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1920. Nous soulignons. Il est intéressant de remarquer la relation qu'établit Socrate dans sa critique entre l'expérience de la création chez les poètes et celle d'« inspiration », c'est-à-dire « quelque chose » d'irrationnel qui échappe au *logos* et à la science. D'où vient cette inspiration ? Quelle est sa nature ? Comment expliquer le rapport qu'elle entretient avec la création elle-même ? Mais on sait bien que ce n'est pas là du tout l'enjeu de la réfutation de Socrate. Toutefois, comme en écho ou en réaction (qui sait ?) à ce problème, Bergson nous rappelle que l'artiste trouve sa satisfaction dans l'acte de créer lui-même et n'éprouve pas le « besoin d'analyser son pouvoir créateur ; il laisse ce soin au philosophe », *La Pensée et le mouvant*, p. 103.

1.2.2 La notion judéo-chrétienne de création

Il serait pertinent, à ce stade-ci, de regarder du côté de la tradition judéo-chrétienne pour rechercher la véritable source de l'idée de création en Occident :

C'est dans le christianisme seulement que l'idée de création proprement dite aura cours, et elle posera, on le voit, non pas essentiellement une question de durée, mais une question de dépendance totale du réel à l'égard de la Cause première²¹.

Aussi, la création se définit comme la « production du monde dans sa totalité (dans sa matière comme en la multiplicité de ses formes) en vertu d'un acte divin »²². Il semblerait donc que l'on puisse attribuer une origine religieuse et biblique à l'idée de création. « Au commencement » dit la traduction de la *Genèse*. Mais l'idée de création en inclut également une autre tout aussi fondamentale : celle de dépendance dans l'être :

La notion de création, appliquée à l'homme, l'a toujours été dans la perspective d'un rapport de l'homme à Dieu, rapport positif lorsque, en créant une œuvre, l'homme avoue qu'il ne fait que manifester, à travers sa propre finitude, l'infinie puissance du Créateur²³.

Dans ce contexte, la créature n'existe pas par elle-même, elle est plutôt déterminée par un rapport de dépendance à Dieu, seul Sujet originaire de toute création, de toute puissance efficiente et de toute vérité. On retrouve aussi cette même idée chez St-Thomas : « La création n'est pas un changement ; c'est la dépendance même de l'être créé par rapport à son Principe »²⁴. Par conséquent l'homme en tant que créature, n'est point par lui-même le libre créateur des vérités et des valeurs comme chez Nietzsche et Sartre : il n'est pas créateur parce qu'il n'est pas lui-même le principe de *ce par quoi* advient la création en soi ou de soi.

²¹ A.-D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 6.

²² *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Paris, 1990, p. 732.

²³ *Ibid.*, p. 736. « [...] le mot *création* désigne une dépendance radicale, non seulement d'essence, mais d'existence, non seulement de forme, mais de matière, de quelque façon qu'on se représente cette dépendance, et même en dehors du temps », André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1988, p. 194. C'est également la thèse de Sertillanges qui affirme que la création est « une dépendance totale par rapport à Dieu », *op. cit.*, p. 45 ; voir aussi p. 46, 56, 59. Il est bien évident que la perspective développée par cet auteur relativement à la question de la création, d'inspiration à la fois judéo-chrétienne et aristotélico-thomiste, sauf à quelques exceptions près, ne cadre pas avec celle de Bergson. C'est la raison pour laquelle nous l'avons choisie à titre de référence.

²⁴ St-Thomas, *Contra Gentes*, II, c, 18, cité par Sertillanges, *op. cit.*, p. 49.

L'homme, dans la conception judéo-chrétienne de la création, doit en fait renoncer humblement à se poser lui-même comme principe de son être, comme *causa sui* : c'est paradoxalement ce qui fait sa grandeur. C'est pourquoi « la créativité humaine est la créativité divine en l'homme »²⁵. Cette idée selon laquelle l'homme n'est pas le libre créateur des vérités (puisqu'elles sont éternelles et que créer est le privilège de Dieu), se retrouve notamment chez Malebranche mais aussi, à sa fine pointe, chez Descartes :

Mais je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures²⁶.

Il va sans dire que ce bref *excursus* a pour but de nous rappeler et de mettre en évidence le fait que la conception judéo-chrétienne de la création va nous éclairer *a contrario* sur la valeur qu'elle prendra chez Bergson. En effet, l'idée de création ne se pose pas chez lui à partir d'un cadre onto-théologique puisqu'elle apparaît bien avant que soit posée la question de Dieu. Ce n'est donc pas dans l'histoire de la philosophie que Bergson « découvre » l'idée de création, mais bien plutôt à travers la problématisation et l'expérimentation des données immédiates de la conscience. C'est donc moins en historien de la philosophie qu'en philosophe de la conscience, que Bergson examine, dans un premier temps, la notion de création. Mais il faut également remarquer que la conception de la création *ex nihilo*, telle qu'on la retrouve dans le judéo-christianisme, est plutôt étrangère à la philosophie bergsonienne qui rejette complètement l'idée de néant, dans la mesure où elle ne peut être ni imaginée ni conçue. Nous pensons toujours l'être même quand nous disons qu'il n'est pas²⁷.

²⁵ *Encyclopaedia universalis, op. cit.*, p. 736. « L'humanisme chrétien [...] identifie la suprême manifestation de la créativité humaine à l'extrême passivité dont la liberté de l'homme s'est rendue capable en se laissant porter sans réticence par la grâce », *Ibid.*

²⁶ Descartes, *Lettre au Père Mersenne, 10 avril 1630*, in *Œuvres philosophiques*, tome I, Textes établis par F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 259. Dans la lettre du 27 mai 1630 adressée encore une fois au Père Mersenne, Descartes revient à nouveau sur cette idée : « Car il est certain qu'il (Dieu) est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles », *Ibid.*, p. 267.

²⁷ Voir le long développement sur « L'existence et le néant » dans *L'Évolution créatrice*, p. 273 à 298. Voir aussi *La Pensée et le mouvant*, p. 105 à 111.

1.2.3 Causalité et création

Ce serait une méprise d'identifier l'idée de création chez Bergson et celle que l'on retrouve dans la tradition judéo-chrétienne. Comme le dit Henri Gouhier : « On chercherait vainement des souvenirs de la *Genèse* dans la cosmologie de *L'Évolution créatrice*... On ne saurait être plus loin d'un commentaire philosophique des premiers versets de la Bible »²⁸. C'est plutôt à travers l'expression des concepts de « durée », de « nouveauté », de « liberté », de « causalité psychologique » et de « progrès qualitatif », entre autres, que la création s'affirmera dans le bergsonisme et ce, bien avant qu'il se demande s'il existe un Dieu dans l'univers. Mais alors, comment l'idée de création, toute religieuse qu'elle était au départ, s'arrachera-t-elle du contexte de la Révélation pour devenir l'objet d'une réflexion philosophique ? Quelle forme et quelle orientation prendra-t-elle dans la philosophie occidentale ? En d'autres termes, comment de « vérité de foi » qu'elle était, lorsqu'on la considérait du point de vue de l'idée de premier commencement et de dépendance dans l'être, se transposera-t-elle dans le champ de la raison naturelle ?

Si on laisse de côté tout un aspect de la problématique qui considère la « création » comme un acte spécifiquement divin, et, donc, toute « cause créatrice » comme étant divine, et qu'on la considère désormais à partir de la raison elle-même et de ses propres présupposés, qu'en résultera-t-il ? En fait, nous pouvons considérer l'évolution de l'idée de création comme s'inscrivant, traditionnellement et historiquement, dans un mouvement de rationalisation et de laïcisation continue.²⁹ Progressivement dépouillée de sa connotation religieuse, la question de la création, en philosophie, sera analysée et interprétée en terme de relation de cause à effet. Aussi, c'est tout naturellement que la raison prendra appui sur le principe de causalité pour tenter d'expliquer le phénomène de la création. Il s'agit maintenant de se demander quelle position la philosophie bergsonienne va-t-elle prendre vis-à-vis ce mouvement de rationalisation et de laïcisation ?

²⁸ Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 54.

²⁹ C'est la thèse développée par Henri Gouhier : « L'idée de création [...] est sans doute une inspiration de l'esprit juif, mais si elle reste essentiellement religieuse dans la conscience des fidèles des religions issues d'Abraham, elle est depuis longtemps laïcisée, voire rationalisée dans la pensée des philosophes », *op. cit.*, p. 123. Voir aussi p. 54 et 61.

De façon générale, le principe de causalité s'énonce comme suit : « Tout phénomène a une cause »³⁰. Par définition, le principe de causalité signifie qu'il n'y a rien de plus dans l'effet que dans la cause. Dit autrement, le rapport de cause à effet implique un mouvement de transition entre deux termes dont l'un est *contenu* dans l'autre, c'est-à-dire que l'effet *est* dans la cause. Aussi, créer sera donc l'acte d'une cause qui produit un effet. Ce principe fondamental s'appliquera notamment dans le discours religieux, lorsqu'il s'agira de considérer la Création du point de vue de la dépendance ontologique entre le Créateur et ses créatures ; il s'appliquera également dans le discours scientifique qui s'inspirera, entre autres, du modèle physicaliste ou mécaniste pour interpréter les phénomènes naturels ; il aura aussi des répercussions dans le domaine de la psychologie associationniste, où l'esprit est conçu comme un ensemble d'éléments psychiques séparés et où chaque état de conscience est déterminé par les états antérieurs³¹.

Or, cette interprétation du phénomène de création à partir du principe de causalité pose un problème. En effet, il est difficile d'imaginer comment une cause *x* peut être créatrice, c'est-à-dire engendrer du nouveau, si l'effet *y* est *déjà* contenu et comme préformé. Paradoxalement, la rationalisation de la notion de création dans la pensée occidentale se fera à l'occasion de l'élimination de ce qui en constitue l'essence, c'est-à-dire de la *durée*. C'est là, précisément, tout l'enjeu de la thèse de Bergson. En effet, selon l'énoncé du principe de causalité, il *ne peut* y avoir *rien de plus* dans l'effet que dans la cause, sinon ce « plus » serait *sans cause* et l'explication de la raison serait, par conséquent, réfutée. Mais l'expérience de la création n'est-elle pas justement dans *l'émergence* de ce « plus » ? Comment pouvons-nous réellement « prévoir » la création continue d'« imprévisible » nouveauté dont nous parle si éloquentement Bergson ? Comment ce qui est création peut-il déjà exister à l'état latent et sous forme de pur possible dans une cause donnée ? En d'autres termes, comment la raison

³⁰ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 126. Voir aussi la définition de J. S. Mill, selon laquelle ce principe serait conçu comme « l'antécédent ou l'ensemble d'antécédents dont le phénomène appelé effet est invariablement et inconditionnellement le conséquent », *Ibid.*, p. 130.

³¹ Il va sans dire que Bergson, et ce dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, s'opposera systématiquement à ces différentes interprétations en raison de leur méconnaissance de la durée.

philosophique peut-elle « expliquer » la création elle-même ? Cette interprétation est-elle fondée ? Car, assimiler la création à la notion de causalité, c'est répéter et revenir en quelque sorte à la notion métaphysique de « découverte ». Or, toute découverte implique une réalité cachée, préexistante, et l'effet, dans ce contexte, n'est que le « développement », prévisible et nécessaire, de la cause ; il y a donc une continuité prévisible et logique entre ce qui précède et ce qui suit. Considérer la création du point de vue de la relation causale revient donc à dire que l'effet en question préexiste à titre de « possible » avant de devenir « réel », de sorte que la nouveauté nous dira Bergson se trouvera réduite à n'être qu'un réarrangement d'éléments anciens, c'est-à-dire une fabrication³² :

Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité³³.

Si c'est l'inverse qui est vrai, c'est donc dire que les choses ne sont pensées qu'*après* et que, par conséquent, toute réflexion est rétrospective. Penser le réel ou la création en fonction d'un possible préexistant, c'est raisonner sur la base d'une illusion rétrospective :

Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain ; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. De là une erreur qui vicie notre conception du passé ; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir³⁴.

Aussi, pour Bergson, la création est exactement le contraire de ce que postule la raison à travers le principe de causalité, puisqu'elle donne l'être à ce qui n'existait pas. L'acte créateur implique justement ce « quelque chose » qui *n'existait pas* dans les antécédents de la cause. Dans une lettre adressée à Léon Brunschvicg en 1903, Bergson va préciser sa pensée à ce sujet en distinguant deux registres au terme « causalité ». Cette distinction permettra de donner toute la mesure à la liberté de l'acte créateur dans l'ordre de la vie morale ou psychologique :

³² *P. M.*, p. 115.

³³ *Ibid.*, p. 109, souligné dans le texte.

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

Ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même [...] S'il y a une causalité psychologique réelle, elle doit se distinguer de la causalité physique, et puisque celle-ci implique que *rien ne se crée* dans le passage d'un moment au moment suivant, celle-là implique au contraire la *création* par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents³⁵.

Si on pense la création en terme de causalité, on suppose *ipso facto* que tout est déjà donné et que le temps, par conséquent, n'apportera rien de vraiment nouveau. Paradoxalement, l'acte de création implique l'existence d'une *discontinuité* représentée ici par ce « plus » qui *émerge* de « rien ». Si le temps est invention, si la durée est créatrice, la création ne pourra plus être pensée en terme de découverte ou même de dévoilement, et c'est du même coup toute une conception de la vérité (*alêthéia*) héritée des grecs qui sera remise en question. C'est le constat auquel on est confronté en lisant Bergson dans la mesure où sa conception de la création pose un véritable défi à la raison occidentale. Car on le voit, c'est bien au principe de raison lui-même et à son corollaire, le principe de causalité, ainsi qu'à toute une vision déterministe de la nature et de la conscience qui en découle, que s'oppose la philosophie bergsonienne de la création. Et c'est précisément à l'intérieur même de cette réfutation et de cette critique que l'idée de création chez Bergson prendra tout son sens et sa valeur.

A l'instar de Platon qui nous incitait à élaguer l'âme, à la libérer de ses « masses de plomb »³⁶, de même pour Bergson « il faut tout un travail de déblaiement pour ouvrir les voies à l'expérience intérieure »³⁷. Une expérience intérieure qui est véritablement immédiate, qu'il faut rechercher et à laquelle il faudra revenir pour « comprendre » la création en elle-même. Ce travail de déblaiement correspond donc ici à l'activité critique de la philosophie, celle qui vise précisément à dénoncer tout ce qui est à l'origine de la méconnaissance de la création :

Le rôle de la philosophie ne serait-il pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention ? Il s'agirait de *détourner* cette attention du côté pratiquement intéressant de l'univers et de la *retourner*

³⁵ Henri Bergson, *Écrits et Paroles*, Textes rassemblés par R.M. Mossé-Bastide, tome I, Paris, PUF, 1957, p. 195 ; Voir aussi *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 586, souligné dans le texte.

³⁶ Platon, *La République*, *op. cit.*, 519 b.

³⁷ P. M., p. 47.

vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien. Cette conversion de l'attention serait la philosophie même³⁸.

Mais cette conversion philosophique implique certaines conditions : « Nous recommandons une certaine manière difficile de penser. Nous prisons par-dessus tout l'effort »³⁹. Effort nécessaire pour l'homme qui pense ou qui veut « penser intuitivement », c'est-à-dire *penser autrement ce qui est autrement*. Mais la philosophie doit aussi nous amener à « rompre avec certaines habitudes de penser et de percevoir qui nous sont devenues naturelles »⁴⁰ afin de coïncider avec ce qui est essentiel, immédiat, créateur.

Qu'il nous suffise de dire en conclusion de cette section que nous avons distingué trois orientations susceptibles de nous éclairer sur les origines de l'idée de création en Occident : d'une part, la création telle qu'elle était pensée dans la tradition gréco-latine mais qui était en quelque sorte vidée de sa réalité, de sa spécificité, à savoir la nouveauté ; d'autre part, la création au sens biblique et religieux du terme, la création *ex nihilo* en tant qu'elle est conçue et vécue sous le mode de la Révélation et comme une vérité de foi, dans une dépendance ontologique de la créature à l'égard de son Créateur ; et enfin, cette même notion prise dans le mouvement de laïcisation par rationalisation tel qu'on le retrouve, entre autres, dans des philosophies comme celles de Descartes et de Malebranche, bien qu'elles ne réussissent pas, du moins sur ce plan, à se libérer entièrement du schème causaliste d'inspiration judéo-chrétienne. Toutefois, du point de vue de la philosophie bergsonienne, aucune de ces perspectives ne correspond véritablement à la réalité même de la création. En effet, nous avons souligné que Bergson ne trouve pas l'idée de création dans l'histoire de la philosophie, mais bien dans les données immédiates de la conscience⁴¹ ; de plus, l'idée de création chez Bergson est *laïcisée dès l'origine* et débarrassée du schème causal qui la rationalisait⁴² ;

³⁸ *Ibid.*, p. 153, souligné dans le texte.

³⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁴¹ Ce sera l'objet du prochain chapitre que de le démontrer de façon plus précise.

⁴² Voir à ce sujet, Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 61.

enfin, un corollaire important lié à cette thèse, à savoir que « cette laïcisation est l'effet d'une *dé-rationalisation* qui laisse apparaître une donnée enfin immédiate... »⁴³.

Aussi, la position philosophique de Bergson vis-à-vis la question de la création est à ce titre « originale » et « créatrice » dans la mesure où, semble-t-il, elle ne se moule pas à la tradition dans laquelle elle s'inscrit, mais où elle représente en quelque sorte ce « plus » qu'on n'attendait pas...

1.3 Penser la création : une exigence philosophique

1.3.1 *La question de la nouveauté*

Comment l'idée de création va-t-elle être pensée dans l'œuvre de Bergson ? Il nous semble important, pour pouvoir juger de la pertinence d'un tel concept, de l'examiner en amont et d'essayer de voir comment la réflexion de Bergson permet de nous acheminer vers une caractérisation de l'acte de création. Mais il nous faudra également et comme par ricochet, (c'est là une nécessité de la méthode bergsonienne) tenir compte des principales difficultés ou pièges qu'implique une telle recherche.

Ainsi, c'est par la « porte du temps » et sous la forme d'une *surprise* que l'idée de création fait son entrée dans le bergsonisme. Dans une lettre autobiographique destinée à William James datée du 9 mai 1908, Bergson est on ne peut plus explicite sur ce point en nous rappelant les considérations qui ont déterminé son orientation philosophique :

Ce fut l'analyse de la notion de temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées. Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne *dure* pas [...] ⁴⁴.

C'est bien à la prise de conscience d'un *écart* entre une forme de connaissance (la science en tant qu'elle s'appuie sur les mathématiques⁴⁵) et un type de réalité qu'elle prétend pouvoir atteindre et qu'elle manque toujours (le temps dans la mesure où son « essence <est> de

⁴³ *Ibid.* Nous soulignons.

⁴⁴ *Ecrits et Paroles*, tome II, p. 295, souligné dans le texte. Voir aussi *Mélanges*, pp. 765-766.

⁴⁵ « Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel [...] échappe aux mathématiques », *P. M.*, p. 2.

passer »⁴⁶) que nous renvoie le constat de Bergson. Cette surprise initiale va donc l'amener à la fois à une critique de ce type de connaissance, et à la recherche de cette réalité, aperçue d'abord comme manquée. C'est bien la prise en compte de cette « réalité » qui fait l'objet de cette première partie.

L'idée de création sera donc appréhendée dans un premier temps chez Bergson à partir d'une confrontation et d'une polémique avec la science de son temps mais aussi, comme nous le verrons dans notre analyse de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, dans un débat avec la psychologie. De plus, la création pourrait bien avoir ici une signification plus profonde et plus complexe que ne l'a laissé croire une certaine tradition philosophique et métaphysique qui tendent à considérer le devenir comme un moindre être et à penser que l'immobilité est une chose plus réelle que le mouvement. Ce présupposé fondamental de la métaphysique, hérité des Grecs, et qui affirme la primauté de l'immuable sur le mouvant, du stable sur l'instable, de l'être sur le devenir, aura des conséquences majeures sur toute la pensée occidentale et tout particulièrement, selon Bergson, au niveau d'une réflexion sur les notions de « durée » et de « création » en tant qu'elles sont constitutives de la réalité humaine et de la vie en général.

La durée dont il est question sera donc au fondement d'une conception philosophique et novatrice de l'idée de création. Ces deux notions coexistent chez Bergson dans un rapport très étroit. En effet, selon Bergson, « pour se figurer n'importe quelle création, nouveauté ou imprévisibilité, il faut se replacer dans la durée pure »⁴⁷. Les catégories de « nouveauté » et d'« imprévisibilité » sont ici toutes désignées pour caractériser l'expérience de la création. Toutefois, étant donné la nature d'une telle expérience, ainsi que l'interprétation et le développement que va lui donner la philosophie bergsonienne, il faudra recourir à d'autres catégories pour tenter d'en dévoiler toute la richesse et la complexité. Car, de fait, l'idée de création parcourt l'œuvre entière de Bergson et comme le faisait remarquer fort justement Gilles Deleuze dans *L'image-mouvement*, Bergson a « transformé la philosophie en posant la question du nouveau au lieu de celle de l'éternité », cette question étant celle de savoir

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 10.

« comment la production et l'apparition de quelque chose de nouveau sont-elles possibles »⁴⁸. Question fondamentale qui concerne à la fois l'ordre de la pensée (de la conscience), l'ordre de la nature (de la vie), mais aussi l'ordre moral ou éthique (la création des valeurs). Aussi dans ce travail il faudra, entre autres, se demander quelles sont les implications *positives* d'une réflexion philosophique sur la question de la nouveauté ? En d'autres termes, en quoi une réflexion sur la création mais aussi sur l'autocréation comme forme spécifique de création, permet-elle d'aborder autrement, voire d'apporter des éléments de solution pertinents au problème de l'émergence du nouveau ?

Ainsi, à travers la recherche de la caractérisation de l'idée bergsonienne de création, nous serons confrontés au problème de la condition même de l'homme et de sa liberté. *L'Homo faber*, dans sa volonté immodérée de maîtriser la matière et de satisfaire les exigences de l'action, mais aussi dans son incapacité inhérente de se représenter la réalité de la création, est-il en mesure de répondre *par lui-même* à un tel problème ?

Aussi le phénomène de création, tel qu'il est appréhendé dans la philosophie de Bergson, se manifeste autant dans l'évolution de la vie — comme nous le démontrerons dans la Deuxième partie de cette recherche — que dans celle de la conscience ; il possède donc un caractère d'universalité. La création qualifie la vie et son mouvement, le mouvement de la vie. Aussi, la création, définie comme phénomène psychologique lié à la durée de la conscience dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, va prendre une extension nouvelle et se caractériser, dans *L'Évolution créatrice*, comme phénomène cosmologique (biologique) lié à l'émergence et à l'évolution des formes et de la vie⁴⁹. La création renvoie donc par conséquent à une expérience originaire et fondatrice, immédiate, mais aussi au constat qui en résulte, à savoir qu'il y a du nouveau à chaque instant et partout où il y a de la vie. Henri Gouhier a raison de nous rappeler que « ce nouveau » est du « radicalement neuf », donc de l'imprévisible⁵⁰. Or, toute création implique toujours

⁴⁸ G. Deleuze, *Cinéma I, L'image-mouvement*, Paris, Ed. de Minuit, 1983, p. 11.

⁴⁹ « Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même » ; Bergson n'hésite pas non plus à parler d'une « mobilité universelle » pour caractériser le phénomène de création, voir *La Pensée et le Mouvant*, p. 167.

⁵⁰ *Œuvres*, Introduction, p. xxi. « Ce n'est donc pas du pseudo-nouveau qui était virtuel avant d'être actuel, qui était là, caché, avant d'apparaître, qui serait imprévisible uniquement parce que notre

l'apparition de quelque chose d'absolument nouveau, de radicalement imprévisible tant sur le plan psychologique que sur le plan cosmologique. Ce qui arrive ou nous arrive porte toujours le sceau de la nouveauté et de l'originalité par cela même que nous changeons sans cesse.

Mais n'avons-nous pas également l'impression parfois et même souvent d'être prisonniers d'un mode de vie répétitif, de notre vie, à l'instar des prisonniers de la Caverne de Platon ? *Cela* n'est-il pas aussi une « réalité » ? Et pourtant la réponse de Bergson semble paradoxale : chaque moment de notre vie est « une espèce de création... ainsi chacun des nos états, en même temps qu'il sort de nous, *modifie notre personne*, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. »⁵¹. Mais alors, si « nous vivons à tout instant une création de forme »⁵², comment expliquer l'état d'aliénation de l'homme prisonnier de sa condition ? Comment expliquer le phénomène de la répétition et le sentiment d'être « coupé » de cette création continue d'imprévisible nouveauté source de toute vie ? Comment rendre compte de cette *dualité*, c'est-à-dire de cette séparation entre deux modes d'être apparemment antithétiques ? En d'autres termes, comment se fait-il que nous ayons tant de difficulté à *éprouver* la création en tant que telle ? Comment expliquer l'existence d'une telle méconnaissance, d'une telle méprise de ce qui semble être le lieu d'une évidence expérimentale, d'une « donnée immédiate de la conscience » ?

Penser la question de la nouveauté chez Bergson, c'est d'abord et avant tout penser le phénomène de l'absence d'une réflexion fondamentale sur la création en philosophie comme en science, et d'en tirer les conséquences critiques. En fait, une philosophie de la création tentera de penser le problème du rapport à la création en tant qu'elle est elle-même *médiatisée*. Il ne s'agit pas toutefois de tomber dans le piège d'une opposition simpliste où la création serait pensée indépendamment de la forme dans laquelle elle s'inscrit. Une création à « l'état pur » reste une abstraction. Si la création est un acte *en soi*, elle s'inscrit dès lors dans une action, une *activité*. Il s'agit donc avec Bergson de penser la création dans ce qu'elle est

entendement n'aurait pas la force de la voir », *Ibid.* Le schéma qui consiste à penser la création à partir d'une « réalité virtuelle » ou d'un « possible » qui *préexisterait* au réel (de la création) sera fortement critiqué par Bergson. Voir *Le Possible et le Réel*, dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 99 à 116 ; voir aussi l'*Essai*, chap. III. Nous y reviendrons.

⁵¹ *É. C.*, p. 7, nous soulignons.

⁵² *Ibid.*, p. 240.

et dans ce qu'elle devient *sans dissocier arbitrairement le rapport de l'esprit à la matière*. Nous revenons ainsi à la question fondamentale de G. Deleuze : comment comprendre que quelque chose de nouveau puisse apparaître ? Mais essayons de redoubler tout en le prolongeant le questionnement de G. Deleuze auquel nous sommes confrontés : comment la création peut-elle s'inscrire dans une forme, par exemple l'espèce humaine, sans pour autant devenir « prisonnière » de cette même forme ? Mais l'espèce humaine chez Bergson se définit entre autres par l'intelligence. C'est donc bien à une interrogation sur les modalités et le contenu spécifique de cette intelligence que nous serons nécessairement et ponctuellement renvoyés si nous voulons rendre compte de ce que signifie « penser la création » chez Bergson. Appréhender la création comme expérience d'une radicale nouveauté *versus* le principe de raison et de causalité nous permettra, *ipso facto*, de mettre en lumière les limites d'une problématisation réelle du nouveau du point de vue de *l'Homo faber*, de l'intelligence fabricatrice, c'est-à-dire ce qui, dans l'homme, dans sa conscience médiatisée, *résiste* à une telle appréhension, à une telle adéquation.

1.3.2 La conversion à l'immédiat

Toutefois, il y a un problème qui ne semble pas toujours évident lorsqu'on lit Bergson. Se « replacer dans la durée pure » semble aller de soi alors que toute la difficulté est là, précisément, dans la réalisation de cette condition préalable et indispensable à la prise en compte du phénomène de création. Cette condition n'étant pas remplie, comment la création est-elle pensée habituellement ? Sous quel mode est-elle saisie ? La réponse de Bergson est claire : c'est sous le mode d'une confusion fondamentale, pour ne pas dire viscérale, entre l'espace et le temps, entre une quantité et une qualité, entre un déroulement et une évolution, entre une juxtaposition dans l'espace et une réelle succession dans la durée. D'où la nécessité pour Bergson et ce dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, de dissiper une telle confusion, ce qui implique le dévoilement de deux termes (l'espace et le temps) là où, au départ, l'analyse n'en découvrait qu'un seul. Mais cet état de fait, qui n'existe que parce qu'il y a confusion et que celle-ci, par conséquent, échappe aux catégories logiques et pratiques de notre intelligence, aura des répercussions négatives non seulement sur le plan d'une conception psychologique de l'esprit, mais aussi au niveau de l'interprétation des grands

problèmes métaphysiques notamment celui de la liberté⁵³, comme celui de la relation de l'âme et du corps⁵⁴.

Aussi, la méthode de Bergson consiste essentiellement à mettre en évidence des énoncés équivoques, à les dénoncer, et enfin à les faire « éclater ». Son argumentation s'élabore habituellement sur deux plans : la « surface », c'est-à-dire l'espace, là où le problème se pose et où les choses se figent et se fixent ; et au niveau du retournement de l'attention vers la « profondeur » là où, précisément, une réalité nouvelle et créatrice se dévoile, c'est-à-dire la durée immédiate de la conscience qui saisit en elle une « perpétuelle efflorescence de nouveauté »⁵⁵. C'est ici même que la méthode philosophique préconisée par Bergson exige une réorientation, c'est-à-dire une conversion à l'immédiat. D'où la conception d'une philosophie dans laquelle il s'agit moins de donner une réponse à une question que de montrer que le problème ne se pose pas, dans la mesure où l'exercice d'une conversion à l'immédiat aura permis de dévoiler une confusion dans l'énoncé du problème lui-même⁵⁶.

Pour illustrer cet aspect particulier de la méthode bergsonienne, on peut se reporter au chapitre II de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* où Bergson distingue « deux espèces d'unité » (p. 59), « deux espèces bien différentes de multiplicités » (p. 63, 65, 90, 122), « deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, l'autre homogène » (p. 73), « deux conceptions de la durée » (p. 74), « deux interprétations de la succession » (p. 76),

⁵³ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chapitre 3. C'est en dialogue et en opposition avec les partisans du déterminisme psychologique mais aussi du libre arbitre que Bergson exposera cette confusion de la durée avec l'espace ou l'étendu. Ainsi dégagée, l'idée de durée sera au fondement d'une conception originale de la liberté comme création de soi par soi. « La réalité de la durée consiste dans un mouvement qui se crée perpétuellement lui-même, et tous ses caractères sont fonction de cette continuelle auto-crétation. [...] L'allure de l'acte libre, essentiellement créateur, puisqu'il est la souveraineté de la durée, c'est-à-dire de l'auto-crétation [...] », M. Barthélemy Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963, p. 497, 500. Nous reviendrons sur cet aspect important dans le chapitre III.

⁵⁴ Voir *Matière et Mémoire* et aussi la conférence sur « L'âme et le corps » dans *L'Énergie spirituelle*, p. 29 à 60. Nous reviendrons sur cet aspect important dans le chapitre IV.

⁵⁵ *La Pensée et le mouvant*, p. 104.

⁵⁶ Voir à ce sujet, Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 42-43. En parlant justement de cette confusion, Bergson conclut son premier chapitre en revenant sur le principe de sa méthode : « [...] mais au lieu de chercher à résoudre la question, nous montrerons l'illusion de ceux qui la posent », *D. I.*, p. 55.

« deux éléments à distinguer dans le mouvement » où il s'agit en quelque sorte de montrer le phénomène d'endosmose entre « l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt » (p. 83) ; un peu plus loin il évoque l'idée des « deux moi » (p. 93, 95, 96, 104). Au chapitre III, d'autres notions vont s'opposer, se dédoubler, bifurquer, éclater : « deux conceptions de la simplicité » (p. 106), deux déterminismes (p. 107), deux prévisions (p. 138), deux causalités (p. 161, 164)⁵⁷. Il va sans dire qu'il n'est pas question pour Bergson de s'en tenir simplement à de superficielles distinctions. Elles sont nécessaires d'un point de vue méthodologique et philosophique pour disposer la conscience à la recherche des données immédiates, condition *sine qua non* pour penser réellement la création.

Or, le problème, tout en se déplaçant du plan scientifique au plan psychologique en passant par celui de la métaphysique, reste cependant toujours le même. Dans ce contexte, c'est précisément la *pensée elle-même* qui pose problème, et Bergson ne manque pas de nous le rappeler :

Nous éprouvons une incroyable difficulté à nous représenter la durée dans sa pureté originelle⁵⁸.

C'est donc à *l'intérieur* de la pensée, de l'intelligence de l'*Homo faber*, dans son fonctionnement et ses représentations en général, qu'il faudra rechercher notamment la cause du problème de la création. Mais la condition de la connaissance du phénomène de création, qui implique de se « replacer dans la pure durée », c'est-à-dire de « retrouver » la « donnée immédiate » qu'est la durée, paradoxalement, n'est pas immédiatement donnée ! C'est bien là le paradoxe que Bergson tente de mettre en lumière dans l'*Essai* : notre conscience la plus immédiate n'est pas celle qui saisit les « données immédiates », mais plutôt celle qui est médiatisée et, pour ainsi dire, spatialisée, c'est-à-dire encombrée d'habitudes et de préjugés qui l'altèrent et dont il faut par conséquent la dépouiller. La création, bien qu'elle soit une « donnée immédiate », n'est donc pas immédiatement donnée à la conscience : ce sont

⁵⁷ Il n'est pas nécessaire de continuer plus longuement cette énumération. Notons toutefois que dans *Matière et Mémoire* Bergson en appelle à la distinction des manières de percevoir, de mémoriser, de se souvenir [...] Partout il s'agit de dissocier des actes que les « psychologues » ont tendance à confondre.

⁵⁸ *D. I.*, p. 79.

précisément les conditions de cette recherche qui doivent être élucidées. Par conséquent, la connaissance du phénomène de création implique donc un travail de « dépouillement » de la conscience, mais aussi un *retournement* de cette même conscience vers l'immédiateté créatrice qui la constitue :

Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même⁵⁹.

Cette conscience se serait-elle donc à ce point perdue, oubliée, pour exiger qu'elle redevenue *elle-même* ? La condition imposée est de taille, exigeante, inhabituelle et n'a donc, par conséquent, rien de simpliste, n'en déplaise aux critiques de Bergson. Mais que signifie au juste l'expression « s'isoler du monde extérieur » ? En fait, cet « isolement » implique une « mise entre parenthèses » (qui n'est pas sans nous rappeler celle exigée par la phénoménologie husserlienne) de ce qui nous *détourne* de nous-même, et *divertit*, au sens pascalien du terme, la conscience (d') elle-même. Retrouver *l'immédiat*, rechercher le « Temps perdu », *retourner* (à) la conscience, sont les conditions d'un retour à la durée, pour la penser comme création et autocréation. Mais ce « vigoureux effort d'abstraction » implique aussi une conversion du regard, un travail de libération, un *abandon* de ce qui *aliène* notre conscience et qui provient justement de la force du conditionnement liée à *l'engagement de cette même conscience dans l'extériorité*. Ce conditionnement *crée* des habitudes de pensée, des manières de concevoir et de percevoir la réalité intérieure :

Notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque [...] et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous coûte un grand effort⁶⁰.

Aussi notre intelligence, notre psychologie, nos représentations en général sont conditionnées par la relation « immédiate » qu'elles entretiennent avec le monde de l'action utilitaire propre à l'espace défini ici comme milieu homogène. L'attitude naturelle et spontanée qui résulte de cette relation aura tendance à « hypnotiser » notre conscience et, par conséquent, à *fabriquer*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 93.

un « moi superficiel », « image symbolique de la durée réelle »⁶¹, un « moi conventionnel »⁶², un « moi réfracté, et par là même subdivisé (qui) se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier [...] »⁶³.

Et comme la représentation constante d'un phénomène objectif identique qui se répète découpe notre vie psychique superficielle en parties extérieures les unes aux autres, les moments ainsi déterminés déterminent à leur tour des segments distincts dans le progrès dynamique et indivisé de nos états de conscience plus personnels. Ainsi se répercute, ainsi se propage jusque dans les profondeurs de la conscience cette extériorité réciproque que leur juxtaposition dans l'espace homogène assure aux objets matériels [...]⁶⁴.

Ainsi, penser la création chez Bergson impliquera plus précisément un retour à *l'intuition de la durée*, une intuition qui porte *avant tout* sur la durée intérieure et qui est « conscience immédiate », « connaissance qui est contact et même coïncidence »⁶⁵. Mais il ne faudrait surtout pas oublier que l'intuition chez Bergson est une « méthode philosophique »⁶⁶ et que, comme le pensait G. Deleuze, retrouver la durée vraie nécessite un travail critique sur le plan des idées.

L'*intuition* est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie⁶⁷.

Cette dimension critique de la méthode philosophique portera donc sur les productions spécifiques de notre intelligence humaine et fabricante (comme la morale et la religion) et visera, entre autres, à mettre en lumière le problème de la représentation inadéquate et de la méconnaissance de la création comme symptôme le plus évident du problème de *l'homo faber*. La critique d'une certaine conception de la création, telle qu'on la retrouve dans l'histoire des idées, exigera une réforme méthodique au niveau de la pensée en tant qu'elle

⁶¹ *Ibid.*, p. 93.

⁶² *Ibid.*, p. 99.

⁶³ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 93-94.

⁶⁵ *P. M.*, p. 27.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁷ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1997, p. 1.

est conditionnée principalement et spontanément par l'idée d'espace, qui est celle de la fixité, de la séparation, de la *distance*, et en tant qu'elle appréhende la durée en termes de juxtaposition et de simultanéité et la création en termes de fabrication. Or, c'est en ce sens justement que la pensée fabricatrice et instrumentaliste de *l'homo faber*, qui se prétend rationnelle, se condamne à tomber dans le genre d'illusions dénoncées par Bergson et qu'elle est, par conséquent, inapte à résoudre par elle-même le problème de la nouveauté. En ce sens, les positivistes ont raison : le processus de création n'est pas réductible à un processus rationnel mais peut-être (c'est une hypothèse que nous aurons à examiner dans la Deuxième partie de ce travail), que l'un et l'autre peuvent coexister et s'alimenter mutuellement par une sorte de collaboration dynamique des instances respectives. Aussi, il ne s'agit pas de conclure à une sorte de désintéressement et de désengagement vis-à-vis de la question de la création et de la nouveauté. Bien au contraire, l'originalité de Bergson consistera à affirmer que c'est précisément à *l'intérieur même de cet ordre*, qualifié péjorativement d'« irrationnel », qu'il faudra d'abord se placer pour envisager philosophiquement la question de la production du nouveau. Voilà le défi mais aussi l'effort exigé par une philosophie qui nous demande de penser la création dans des termes nouveaux et différents, à partir d'un *autre registre*, celui de la durée, de la liberté et de l'intuition. L'enjeu principal de la méthode bergsonienne consiste donc à « mettre en mouvement » la pensée sclérosée, à lui imprimer une direction, un *élan* susceptible de la « retourner » afin qu'elle puisse se retrouver, c'est-à-dire retrouver son immédiateté, son unité, son sens créateur. C'est l'objectif que nous nous sommes fixé dans cette première partie que de décrire en quelque sorte « phénoménologiquement » ce mouvement de « conversion » à l'expérience de la création de soi par soi. Cet effort implique par conséquent un « renversement du travail habituel de l'intelligence »⁶⁸, une déconstruction de ses modes spécifiques de connaissance. Ici la « pensée » doit rencontrer le « mouvant », s'y mesurer, s'y confronter et s'y *insérer* pour le *penser* à nouveau et autrement, dans sa radicale nouveauté, c'est-à-dire dans sa dimension essentiellement *autocréatrice*, tout en essayant d'entrevoir quelque chose de son déroulement.

⁶⁸ P. M., p. 198.

Le retour à l'intuition de la durée comme conversion à l'immédiat devient donc par conséquent une condition nécessaire à la dénonciation de la méconnaissance et de l'occultation des notions de création et de nouveauté en philosophie, mais aussi de leur mise en valeur. Quelle forme prendra cette critique ainsi que la mise en valeur de l'idée de création dans l'œuvre de Bergson ? Sur quoi repose plus précisément une telle idée, une telle expérience ? Quelle est la réponse bergsonienne à la question du fondement de l'autocréation ? Voilà ce qu'il nous reste encore à approfondir.

En d'autres termes, la recherche de la caractérisation de l'idée bergsonienne de « création de soi par soi » devra nous permettre de soulever les différents obstacles qui nous empêchent de la penser adéquatement comme vérité philosophique et comme *phénomène d'émergence*, mais aussi comme une dimension dynamique intrinsèquement liée à la constitution de la vie psychologique.

CHAPITRE II

CRÉATION ET NOUVEAUTÉ

2.1 Les deux sens de la création : émergence et événement

Nous avons vu au chapitre précédent que l'idée de création ne peut être appréhendée chez Bergson en termes d'imitation (*mimêsis*) ou de fabrication (*poiêsis*) tels qu'interprétés dans la tradition grecque ; la « création » ne sera pas non plus envisagée comme la « découverte » d'une vérité antérieurement *donnée* dans l'immuable système des Idées tel qu'on le retrouve chez Platon. De plus, la critique bergsonienne de l'idée de création nous a conduit au rejet de la notion traditionnelle et métaphysique de vérité conçue comme *alêthéia*, comme ce qu'il y a à découvrir au-delà des sens et du monde sensible, mais aussi d'une conception de « l'être en tant qu'être » telle qu'on la retrouve notamment chez Aristote mais aussi chez Parménide.

De même, en recherchant du côté de la tradition judéo-chrétienne, on a pu constater que l'idée de création était conçue et vécue sous le mode d'une Révélation et comme une vérité fondée sur la foi ; de plus, cette tradition nous renvoie toujours à une conception de la création *ex nihilo* assez étrangère, il va sans dire, à la philosophie bergsonienne.

De plus, nous avons vu que cette même idée de création, lorsqu'elle est laïcisée, c'est-à-dire lorsqu'elle est appréhendée par la raison naturelle, est interprétée selon le rapport de causalité qui *nie* la nature créatrice et imprévisible du temps et de la nouveauté dans le

vivant ; de plus, cette même raison se voit dans l'incapacité d'accorder à la création un statut positif, voire de lui donner une explication rigoureuse et cohérente¹.

Mais qu'en est-il au juste de cette « explication » chez Bergson, ou plutôt de ce constat fondamental, à savoir qu'*il y a* du nouveau, « qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible »² ? Ce constat prendra vraisemblablement la valeur d'une thèse métaphysique puisqu'il se situe au fondement de sa conception du vivant, du temps et de la philosophie.

En résumé, les ressemblances de cette nouvelle métaphysique (moderne) avec celle des anciens viennent de ce que l'une et l'autre supposent toute faite, celle-là au-dessus du sensible et celle-ci au sein du sensible lui-même, une Science une et complète, avec laquelle coïnciderait tout ce que le sensible contient de réalité. *Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité.* L'une et l'autre répugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue³.

Ainsi l'idée de création est, comme nous l'avons vu, *d'abord* « pensée » sous la forme d'une méprise, c'est-à-dire d'une *absence de positivité et d'effectivité dans l'ordre des fondements*. En d'autres termes, le point de départ de Bergson vis-à-vis la question de la création est essentiellement critique et consiste à poser la thèse selon laquelle elle est radicalement méconnue par la philosophie (elle ne l'a jamais franchement admis) et représente, par conséquent, ce qui échappe aux catégories de la raison pure ; de ce point de vue, la création

¹ Voir *supra*, chap. 1, notre critique du positivisme.

² P. M., p. 116.

³ É. C., p. 353, souligné dans le texte. Il est intéressant de noter ici que Bergson emploie comme synonyme les termes « réalité » et « vérité ». On peut s'interroger alors sur la signification philosophique d'une « vérité » qui « se créerait au fur et à mesure » : comment la saisir ? comment même réussir à en parler et même à la définir si constamment elle nous échappe parce qu'elle change et qu'elle « dure » ? La vérité serait-elle pure invention ? Une vérité qui dure n'est-elle au fond qu'une vérité qui nous échappe, une sorte d'épiphénomène ? Mais n'est-ce pas la nature même du temps que de *couler* ? Toutefois, les Grecs avaient bien vu le caractère éphémère et, donc, problématique, du temps, c'est pourquoi ils ont recherché et postulé, au-delà du temps, l'existence d'une réalité qui ne change pas et qui serait, par conséquent, source de vérité. C'est contre cette conception métaphysique de la réalité et de la vérité que s'oppose la thèse bergsonienne de la durée et de la création. Ainsi, c'est à l'intérieur du postulat émergentiste de la création qu'il faudra appréhender la question de la vérité chez Bergson. Voir, entre autres, l'article de Claude Tresmontant, « Deux métaphysiques bergsoniennes ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 64, 1959, p. 180 à 193. En fait, ce qui caractérise une telle métaphysique de la création, c'est qu'elle « procède d'une réflexion sur l'expérience », *ibid.*, p. 193. C'est bien en ce sens précisément que la métaphysique bergsonienne se distingue de ses prédécesseurs.

est comme « l'ombre » de la pensée, « l'oubliée » de la métaphysique. En cela tient probablement l'originalité du projet philosophique de Bergson : lever le « voile de l'oubli » de la durée — au sens où Heidegger voulait lever « l'oubli de l'être » dans la tradition métaphysique. En effet, la durée est précisément *cela* qui est manquée par la science et la philosophie et que la critique de Bergson se proposera justement de rappeler et de dévoiler l'existence. Dans cette perspective, la durée est bien un fondement métaphysique, non pas au sens traditionnel du terme, non pas non plus en tant qu'elle serait « créée », mais parce qu'elle *est* création. En fait, la durée est « créatrice » au sens où la création est une modalité spécifique de la durée et qu'elle s'inscrit à la fois dans son mouvement propre et son extension, comme ce qui en *émerge*, par exemple une forme nouvelle. Ainsi la durée *crée* mais n'est pas « créée » en tant que telle. D'où l'enjeu même de la critique bergsonienne de la métaphysique : « faire penser » ce qui défie « la pensée », à savoir la création et la radicale nouveauté.

Aussi, le problème, pour Bergson, n'est donc jamais celui de l'existence de la création ou de la nouveauté, mais bien plutôt celui des obstacles à sa reconnaissance. Bien que sa méthode vise essentiellement à nous reconduire vers la création continue d'imprévisible nouveauté, elle explicite, dans le même temps, les médiations qui nous en éloignent. Ainsi, l'exigence philosophique de la précision se confond avec celle de la reconnaissance de la création et de la nouveauté dans la conscience et la vie. Mais en quoi consiste plus précisément l'idée de création de soi par soi lorsqu'elle est appréhendée à partir des données immédiates de la conscience ? Peut-elle avoir un impact sur la vie humaine, sur *l'individualité*, et la transformer positivement ? Si oui, comment ?

Dans *La Pensée et le mouvant*, Bergson nous dit que « nous savons fort peu de chose de notre pouvoir créateur : pour l'apprendre, nous aurions à revenir sur nous-mêmes, à philosopher [...] »⁴. Or, la philosophie doit nous apprendre à vivre, elle est en quelque sorte une « préparation à bien vivre »⁵ ; elle doit nous amener à vivre *davantage* en nous apportant

⁴ *P. M.*, p. 103.

⁵ *Ibid.*, p. 116.

un « surcroît de vie »⁶. N'y aurait-il pas ici un enjeu pratique (éthique) à dégager d'une réflexion philosophique sur l'idée bergsonienne de création de soi par soi ? Est-il possible, à partir de Bergson, de penser la création de soi par soi comme *projet de vie* ? Si oui, quelle forme *concrète* prendrait-il ? La philosophie de Bergson peut-elle nous aider à poser les conditions de réalisation d'un tel projet et d'en définir la *direction* ?

Nous pouvons en effet constater qu'il existe deux sens au mot « création » : le sens passif (ce qui est créé), et le sens actif (ce qui crée ou se crée). Le premier sens, qu'on qualifiera d'« empirique » ou de « phénoménal », fait référence à un résultat, un effet, une « finalité » ; de façon générale, c'est à la notion d'*événement* qu'il renvoie. Le second sens renvoie plutôt à un *phénomène d'émergence*, à l'idée d'un pur surgissement, à un acte fondateur, à une propriété fondamentale du vivant et de l'évolution. Toutefois, le sens actif ne dépend pas de l'homme comme tel, de sa volonté ou de son intelligence, car il n'en est pas le sujet ; c'est en quelque sorte le sens « métaphysique » (et non anthropologique) de la création⁷. Aussi, ce sont non seulement ces deux dimensions du phénomène de la création, mais aussi leur *rapport*, qui doivent maintenant attirer notre attention.

Toutefois il serait nécessaire dès maintenant de nuancer la signification de ces termes pour éviter toute confusion. C'est que le mot « événement » (*eventus, evenire*) manifeste bien la concrétisation de l'opération de la création au sens passif d'« issue », de « ce qui est arrivé » ; de plus, il exprime une référence directe à la conscience du temps, car tout événement survient dans le temps ou l'histoire, qu'elle soit individuelle ou collective. Mais,

⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁷ L'homme n'est pas le sujet de la création, il en est plutôt « l'objet », le « produit ». L'homme en tant qu'être vivant provient de la création de la vie elle-même ou, pour parler comme Bergson, de l'*évolution créatrice*. C'est bien dans cet esprit que nous parlons du sens émergentiste de la création, c'est-à-dire de l'existence d'une *activité* qui est à la fois « transcendante » (puisque'elle dépasse l'homme) et immanente (puisque'elle existe comme une donnée constitutive et immédiate de la conscience). Mais dépasse-t-elle la nature ? Il semble qu'il faille envisager cette hypothèse chez Bergson. Voilà ce qu'il faudra vérifier. Aussi la réflexion sur le sens métaphysique de l'autocréation constitue en quelque sorte un enjeu essentiel de cette Thèse. Comment concilier, chez Bergson, ces deux aspects constitutifs d'une métaphysique de la création que sont la transcendance et l'immanence ? En fait, d'où vient la création ? D'une origine transcendante ou immanente, ou bien faut-il la rechercher dans la conjonction de ces *deux origines* ? Voilà le problème. Il faudra attendre une analyse plus systématique de *L'Évolution créatrice* (2^e partie) pour jeter un éclairage plus substantiel sur cette problématique.

encore une fois, il faut préciser. D'après les définitions en usage, le mot a trois emplois. Il sert à désigner, dans un premier temps et selon l'emploi que nous lui avons donné (*eventus*), le terme d'un processus, la manifestation d'un surgissement, l'issue d'une attente ou d'une gestation (ce qui arrivera); dans un deuxième temps et selon l'emploi le plus courant, il désigne « ce qui arrive (ou est arrivé) et qui a quelque importance pour l'homme »⁸, un groupe humain ou pour le déroulement de l'histoire et ce qui introduit, par conséquent, une « césure » dans l'ordre naturel et temporel des choses ; enfin, il désigne simplement ce qui arrive mais en tant que ce qui arrive est aléatoire⁹. C'est donc, au sens fort du terme, une *expérience*. Ce dernier sens recoupe bien les deux premières définitions dans la mesure où ce qui arrive ou arrivera n'implique pas nécessairement la prévisibilité.

En regroupant maintenant les éléments principaux de ces trois définitions, nous retrouvons la signification du concept de création de soi par soi au sens passif et actif que nous lui avons donné : la création de l'événement survient comme le résultat d'un mouvement non prévisible et qui a des effets marquants sur celui qui en fait l'expérience, par exemple le bonheur ou le malheur, la chance ou la malchance, la fortune ou la calamité, etc. Mais allons plus loin : c'est bien l'existence d'une *subjectivité ouverte au temps* qui est impliquée dans cette expérience, c'est-à-dire à l'avenir, au passé et au présent. Ainsi, suivant l'ordre de nos définitions, *l'attente* ou ce qui est attendu (mais non prévu) comme le produit d'une gestation, d'un travail de maturation pour parler comme Bergson, engage une conscience du temps tendue vers l'avenir ; par contre, ce qui arrive *crée* des effets marquants dans la *vie* de celui qui en fait l'expérience ou, plus précisément, sur sa *mémoire* et engage, par conséquent, une conscience du temps attentive au passé (aux souvenirs qui se transforment et qui nous transforment) et aux liens que le présent garde avec lui ; enfin, l'événement comme *avènement* se réfère à tout ce qui peut survenir *hic et nunc*, dans l'Oouvert pour parler comme Heidegger, et engage une conscience du temps attentive au présent, à la présence de ce qui survient et ne cesse de survenir. Mais qu'est-ce à dire ? Que

⁸ *Dictionnaire Le Petit Robert.*

⁹ *Ibid.* En fait, cette troisième définition du concept d'« événement » recoupe également le sens actif et, donc, métaphysique de la création.

le présent comme événement non seulement devient, mais est lui-même l'aléatoire qui n'est rien d'autre que l'imprévisible nouveauté :

L'événement est un phénomène qui se donne lui-même dans sa nouveauté, sa contingence, sa singularité. Imprévisible, il échappe à toute réduction au déjà connu, à toute construction *a priori* par le sujet¹⁰.

La création, dans le double sens d'émergence et d'événement (actif et passif), est donc ce qui se donne comme phénomène (*phainomai*) et se constitue dans et à travers une forme, une donnée objective, par exemple les espèces ou une œuvre d'art. Mais l'événement, par « l'effet de nouveauté » qu'il produit sur la perception et la sensibilité vient, du même coup et en retour, affecter le *sujet lui-même* et le transformer. Ainsi la création, telle que nous l'avons définie, nous montre comment elle est, d'une part, indissolublement liée à la durée qui en constitue le fondement métaphysique, mais aussi à une forme d'activité spécifique que nous appelons la création de soi par soi ou l'autocréation.

Aussi, les deux sens que nous donnons au mot « création » sont donc complémentaires, ils se recoupent mutuellement, se complètent, et, plus souvent qu'autrement, ils sont à la fois employés et conçus parallèlement et parfois même, indistinctement. Ainsi on parlera pour caractériser le phénomène de création de l'actualisation (sens actif) d'un projet (sens passif). C'est pour les fins de l'analyse que nous devons établir cette distinction importante. Car une création à l'état pur, c'est-à-dire sans le prolongement et la matérialisation dans une forme concrète, par exemple un tableau, une symphonie, une théorie, est une abstraction. Créer implique toujours la création *de* quelque chose (comme chez Husserl, la conscience est toujours conscience *de* quelque chose), que nous appelons alors « notre création » (sens passif) ; par conséquent, dans l'expérience de la création de soi par soi l'acte s'inscrit dans un rapport de parenté avec sa réalisation, le créateur avec sa création, l'artiste avec son œuvre¹¹. C'est sans doute à cette forme de « sympathie » que Bergson fait allusion lorsqu'il parle de

¹⁰ Olivier Boulnois, « Création, contingence et singularité, de Thomas d'Aquin à Duns Scot », in *Création et Événement*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1996, p. 20.

¹¹ Si la création est toujours la création de quelque chose, n'y aurait-il pas lieu ici de parler d'une forme d'*intentionnalité* de la création ?

« cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »¹². De plus, le double mouvement de la création défini à la fois comme émergence et mise en forme est essentiellement *continu* puisqu'il implique l'unité et la coexistence des trois prédicats fondamentaux du temps que sont le passé, le présent et de l'avenir. Mais plus encore, il est redoublé par un troisième mouvement qui est en quelque sorte *rétroactif* : celui de l'effet de nouveauté produit par l'événement ou la « création » sur la mémoire ou sur la subjectivité comme telle. Ainsi, la création au sens passif que nous lui avons donné, c'est-à-dire en tant qu'événement, n'en continue pas moins de durer, c'est-à-dire de se créer et d'exercer une influence réelle (quoiqu'à des degrés divers) sur le devenir de la conscience, de sorte qu'elle ne demeure « passive » que dans un sens purement théorique.

Créer consiste donc essentiellement à appeler dans (à) l'existence *ce qui n'a jamais existé* ; c'est faire quelque chose de radicalement neuf non pas à partir de rien, mais bien à partir de quelque chose (une matière, un matériau, une mémoire) d'antérieurement donné. Ainsi, nous nous rapprochons davantage, du moins à ce stade-ci de notre recherche, d'une conception « artistique » ou même « esthétique » de la création et nous nous éloignons, du même coup, de la conception judéo-chrétienne elle-même où la création divine, *ex nihilo*, n'a pas vraiment d'analogie humaine. L'action divine créatrice est sans préalable, et si tel n'était pas le cas, celui-ci limiterait la totale liberté de Dieu.¹³

Bornons-nous pour l'instant à observer avec Bergson l'existence et la manifestation d'une activité créatrice, d'une exigence de création, d'une autocréation notamment sur le plan biologique (la création des formes et des espèces) ; sur le plan esthétique (la création de l'œuvre d'art) ; sur le plan moral (la constitution des personnalités créatrices que sont le héros, le saint, le mystique) ; sur le plan anthropologique (la création de l'acte libre). C'est donc dans le sens général et fondamental d'un processus multiforme et hétérogène (recoupant ainsi le sens passif et le sens actif) que nous entendons l'expression « autocréation », et dans un sens « restreint », c'est-à-dire en tant qu'il s'applique à la vie humaine, que nous

¹² *D. I.*, p. 129.

¹³ On comprendra ici que l'action divine, pour être créatrice, a un préalable : la Parole. C'est plutôt Dieu qui, en définitive, est sans préalable, c'est-à-dire inconditionné. C'est pourquoi on parlera d'une création *ex nihilo*.

parlerons, avec Bergson, de « la création de soi par soi » qui est aussi invention de soi. Ainsi notre perspective n'est ni religieuse ni même esthétique (bien que nous y ferois allusion), mais d'abord et avant tout métaphysique, au sens où c'est la problématique du fondement d'une philosophie de la création et du nouveau qui en constitue le centre et l'enjeu.

Aussi le phénomène de création¹⁴ implique donc le surgissement, par l'écoulement même de la durée ou par un effort pour s'y replonger, de l'absolument nouveau. Mais alors et plus précisément, comment le nouveau, l'imprévisible, peuvent-ils apparaître et émerger au cœur de la conscience et produire une réalité, par exemple l'acte libre, qui se situe en quelque sorte au-delà du déterminé ou du conditionné sans pour autant le nier ? Au nom de quelle opération le nouveau peut-il jaillir des profondeurs de la conscience ou de la vie et se constituer comme événement ? Comment ce qui n'existait pas peut-il advenir à l'existence ? En d'autres termes, comment penser la création dans son originalité absolue, indépendamment du modèle de la fabrication (*mimésis*) par un artisan, tel le démiurge du *Timée* de Platon ? Comment l'atteindre dans son surgissement soudain d'imprévisible nouveauté et, de là, transformer positivement notre vie ?

En fait, pour Bergson, la création ne peut s'expliquer par les procédés de la fabrication, c'est-à-dire par un simple réarrangement d'un donné préexistant ; elle n'est pas une remise en un ordre différent, comme le serait une synthèse d'éléments. La création véritable est inconcevable par ce qui la précède¹⁵ : elle suppose « un acte simple de l'esprit »¹⁶, c'est-à-

¹⁴ On comprendra que par cette expression, qu'il nous arrivera encore, du moins ponctuellement, d'utiliser sous cette forme, nous voulons introduire à une définition plus précise de la création de soi par soi et de l'autocréation.

¹⁵ Bien qu'elle soit inconcevable par ce qui la précède, la création en dépend sans pour autant s'y réduire. Ainsi en parlant de la création en philosophie, Bergson nous dira qu'une « pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement », *P. M.*, p. 123. Henri Laborit développe une idée similaire, quoiqu'en des termes différents, dans *L'homme imaginant* en parlant de ce qu'il appelle « l'imagination créatrice » : « Déterminée elle l'est, car on ne peut imaginer, c'est-à-dire créer, des formes, des ensembles nouveaux, sans en avoir accumulé auparavant les éléments. La création est une cueillette jamais terminée d'informations multiples. Plus est riche l'ensemble informationnel, plus on aura de chance d'augmenter la fréquence de la création de structures nouvelles », voir, *L'homme imaginant*, Union Générale d'Éditions, coll. 10|18, 1970, p. 143. Il y a donc une certaine détermination préalable à l'acte créateur. Toutefois cette détermination, chez Bergson, serait en quelque sorte relative puisque la création est de l'ordre de l'absolument nouveau.

¹⁶ *É. C.*, p. 241.

dire un effort d'intériorisation qui implique un retour à la durée qui est elle-même « création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté »¹⁷. En fait, l'expérience de la création de soi par soi, pour s'actualiser, implique un double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation qui s'inscrit à l'intérieur d'un univers de significations préalables (la mémoire, la culture, l'histoire) lui-même en mouvement. N'est-ce pas ainsi qu'il faudrait concevoir le rapport de la création à la mémoire ? Mémoire individuelle ou mémoire collective, peu importe : la réponse pourrait être affirmative, dans la mesure où nous sommes cette mémoire individuelle, cette durée, cette mémoire qui dure et qui, parce qu'elle dure, se conserve et, en même temps, crée, *se crée*, et se prolonge dans un présent toujours nouveau qu'elle transforme et enrichit continuellement en l'ouvrant sur l'avenir¹⁸. Par conséquent, la création est tout autre chose que la réalisation d'un programme, d'un plan quelconque ou d'un possible *a priori*. Il ne s'agit donc pas de réaliser une *possibilité* latente, une sorte de finalité, si l'on entend par finalité « la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance »¹⁹, car ce cadre métaphysique est manifestement trop étroit pour exprimer la vie créatrice dans son intégralité. Il s'agit plutôt, dans l'acte de création, de faire advenir, sans aucune préfiguration, une *réalité* absolument neuve. Mais, en tenant compte des deux sens que nous avons donnés, l'acte de création implique une correspondance, une « similitude de structure » entre « ce qui engendre et ce qui est engendré »²⁰, la création d'une œuvre portant la marque originale de son auteur et, dans une certaine mesure, lui ressemble.²¹ De plus, si la création chez Bergson n'est pas associée à une sorte de réarrangement d'éléments préexistants, comme dans la conception de la fabrication, elle ne naît pas non plus de rien, *ex nihilo* : elle implique la production de quelque chose d'absolument nouveau, de radicalement imprévisible, qui émerge à partir de quelque chose d'antérieurement donné :

¹⁷ P. M., p. 9.

¹⁸ Nous reviendrons sur la question du rapport mémoire et création dans le chapitre 4. Nous ne faisons ici qu'introduire à cette dimension essentielle de l'autocréation.

¹⁹ É. C., p. 225.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Que penser alors de la création des formes nouvelles dans la nature ? À qui ou à quoi ressemblent-elles ? Quel serait l'« auteur » en question ?

[...] l'acte lui-même, en s'accomplissant, a beau réaliser du voulu et par conséquent du prévu, il n'en a pas moins sa forme originale²².

Aussi toute création est toujours médiatisée, à la fois absolue et imprévisible dans son surgissement et relativisée dans sa manifestation ; elle est essentiellement acte de se projeter dans le temps et la matière, dans un « pro-jet ». Phénomène d'émergence, processus, avènement, elle est aussi événement, c'est-à-dire *matérialisation* ; la création devient donc à la fois mouvement qui émerge et mouvement qui prend forme, mouvement de mise en forme, concrétisation d'une forme d'être, suscitement d'une qualité, actualisation d'un projet, production d'une œuvre. Forme, projet, œuvre qui sont aussi la *personne elle-même* en tant qu'elle fait l'expérience de la création de soi par soi, en tant qu'elle est manifestement « traversée » par une énergie créatrice (spirituelle ?) qu'elle transforme et qui la transforme et qui n'est rien d'autre que la durée elle-même :

Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible²³.

La conception de l'autocréation chez Bergson tient compte à la fois de l'historicité de la conscience, de sa temporalité, de sa durée propre qui manifeste les caractères de nouveauté et d'imprévisibilité. Nos états de conscience sont comme les moments originaux d'une « non moins originale histoire »²⁴ qui se déroule dynamiquement ; chaque moment de notre vie « est une espèce de création »²⁵ dont nous sommes les principaux artisans. La création de soi par soi implique donc un rapport essentiel à la durée qui en est l'origine, mais aussi à un univers de significations préalables dans lequel il s'inscrit comme événement pour le transformer ; ainsi, dans le « donné » surgira « quelque chose » d'absolu et de *libre*, que Bergson appelle l'imprévisible nouveauté qui change tout, y compris *ce que je suis*. Comme le dit Raymond Polin :

²² P. M., p. 100.

²³ É. C., p. 6

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

Créer, c'est la façon, pour la conscience vivante, pour la liberté, d'être en acte, d'exister²⁶.

Les deux sens que nous prêtons au mot création, après analyse, nous renvoient donc à l'articulation du rapport entre l'inconnu et le connu, l'indéterminé et le déterminé, l'absolu et le relatif, bref, la durée et l'espace. Si la création est toujours création de nouveauté, c'est donc dire que, par nature, celle-ci est imprévisible, voire irréversible. À partir du moment où l'on peut, par des formules mathématiques, prévoir l'apparition d'un phénomène, il s'inscrit dans l'ordre du connu et du prévisible :

Car prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé, ou à se représenter pour plus tard un nouvel assemblage, dans un autre ordre, des éléments déjà perçus²⁷.

La création toujours surprend mais, en même temps, court-circuite la raison qui n'a de prise que sur le déjà-là, le prévisible. D'où la critique du positivisme vis-à-vis la question de la création et son caractère « surprenant », mais aussi la limite à laquelle il confronte nécessairement la pensée²⁸. Mais qu'en est-il des choses ou des états qu'on ne peut prévoir ? En d'autres termes, si tout n'est pas prévisible doit-on en conclure que c'est uniquement en raison de la nature limitée de nos facultés et que, dès lors, une intelligence surhumaine qui connaîtrait à un instant donné la position et la vitesse de tous les éléments qui constituent l'univers matériel pourrait en calculer intégralement le futur, et par la même occasion le passé ? C'était sans doute là l'hypothèse de Laplace qui, à la suite de Galilée et de Newton, voulait sauver l'idéal déterministe de la science. Mais c'est bien contre cette prétention à la prévisibilité que la thèse bergsonienne de la création et de la durée s'opposera²⁹.

²⁶ Raymond. Polin, "Bergson, philosophe de la création", *Les Études bergsoniennes*, Vol.V, PUF, 1960, p. 202. En quel sens plus précisément l'imprévisible nouveauté est-elle l'expression de la liberté chez Bergson ? Comment concevoir un tel rapport ? Voilà ce qu'il nous faudra examiner dans le prochain chapitre.

²⁷ *É. C.*, p. 6.

²⁸ Voir *supra*, chap. I. D'où le sens de la critique de la critique du positivisme que nous avons tenté de faire dans ce chapitre en nous inspirant de Bergson et ce, en vue de restituer la valeur de la création sur le plan philosophique.

²⁹ Voir *É. C.*, p. 6, 8, 335. Doit-on alors penser la création comme *mystère* ? C'est là, semble-t-il, une hypothèse qu'il ne faudrait pas éluder de notre réflexion et qu'il faudra développer plus loin. Comme le fait remarquer très justement D. Brown : « Tout discours sur la créativité doit en rester au

Bornons-nous pour l'instant à affirmer avec Bergson que *l'imprévisibilité est une réalité* et que, si la création est le surgissement de quelque chose de *tout autre*, elle ne s'explique pas par les voies de la raison instrumentale qui ne peut, par nature, saisir que ce qui est fixe, figé, solide et divisible, c'est-à-dire quelque chose qui évolue dans l'espace :

Mais ce qui n'a jamais été perçu, et ce qui est en même temps simple, est nécessairement imprévisible [...] il (l'état de conscience) est simple, et il ne peut pas avoir été déjà perçu, puisqu'il concentre dans son indivisibilité tout le perçu avec, en plus, ce que le présent y ajoute³⁰.

La création de soi par soi implique donc l'émergence de quelque chose d'impondérable, d'incommensurable avec le préexistant, mais qui vient en quelque sorte s'ajouter à ce qui était préalablement donné dans ce préexistant en question, pour le modifier et le transformer à des degrés divers, pour l'enrichir et l'éclairer par un discours nouveau, par une manière nouvelle d'être et de penser, bref par la *création d'une nouvelle attitude*. Il va sans dire que

niveau d'une imagerie suggestive. On ne peut caractériser la créativité en la réduisant aux éléments dont elle est composée, car la créativité comme telle, se pose d'elle-même (constitutes itself). De même ne peut-on la comprendre en observant ses déterminants, car, en définitive, elle se détermine elle-même (determines itself) », D. Brown, *To set at Liberty*, Orbis Books, New-York, 1981, p. 31, cité par Jean-Marie Breuvart in *Création et Événement*, op. cit., p. 325. Les thèses et les arguments de Brown concernant la création ont certes une consonance bergsonienne notamment sur le plan d'une critique de la raison mais aussi sur le plan d'une conception du langage. La création ne se comprend pas par des processus logiques d'analyse et de déduction ; la création et le syllogisme ne font pas, en quelque sorte, bon ménage. Mais alors, parler *métaphoriquement* de la création, est-ce parler de la création ? Est-il possible de parler réellement et pertinemment de la création dans la mesure où l'image ou l'« imagerie » ne fait que « suggérer » ce dont il est question ? Toutefois, est-il possible de parler adéquatement de la création *autrement* que par la médiation de la métaphore ? Ne sommes-nous pas ici confronté avec Bergson à ce que nous pourrions appeler le *paradoxe de l'ineffabilité* ? Comment *l'expérience* de la création peut-elle se constituer en un discours philosophique cohérent qui conserverait et exprimerait la valeur de vérité propre à la création *elle-même* ? Car comment savoir que l'on parle vraiment de la création s'il existe une forme d'inadéquation entre le *fait* de la création et la *parole* (rationnelle ou métaphorique) qui veut en rendre compte ? Toutefois, cette problématique épistémologique, tout aussi intéressante qu'elle puisse être, nous engagerait dans une direction qui déborderait le cadre de ce travail. Pourrions-nous toutefois l'éluder totalement ? Cela reste à voir. Il faudrait sans doute, pour aller plus loin, regarder dans la direction de la théorie bergsonienne de l'intuition qui constitue, à notre avis, une piste de réflexion à la fois stimulante et originale sur cette question. Car, pour parler de la création, encore faut-il présupposer la connaître... Il y a donc ici un *point de vue* à partir duquel un discours cohérent sur la création est possible. Pour plus de détails sur cette question, voir : *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, sous la direction de Frédéric Cossutta, Paris, PUF, 1998.

³⁰ *É. C.*, p. 6.

dans le contexte de notre réflexion, ce que nous appelons le « préexistant » n'est nul autre que le sujet avec sa mémoire, la personne elle-même avec tout ce qui la constitue et la détermine, c'est la durée de la conscience qui ne cesse de durer et qui, parce qu'elle dure, s'inscrit dans le processus d'une autocréation.

Aussi, créer c'est se mettre au diapason du temps, c'est suivre les « contours sinueux » de la durée, c'est sympathiser intuitivement avec ce qui fait que tout se fait, avec cette *force* dont nous parle Bergson, « qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a »³¹, et qui n'est autre que « l'esprit ». Tout le problème consiste à déterminer les conditions d'une telle expérience, d'une telle *sympathie*.

Il nous reste encore des éléments essentiels à clarifier dans cette Première partie concernant la caractérisation de l'idée bergsonienne de création. Ceux-ci devront nous permettre, par la suite, de justifier l'existence et la pertinence d'un rapport entre cette même idée de création et la création de soi par soi. Il s'agira ensuite de se demander si une telle analyse permet de jeter un éclairage nouveau sur la question métaphysique du fondement de l'autocréation.

2.2 Deux exemples de création

2.2.1 *Le mouvement spontané*

La création, comme nous l'avons vu, consiste à ajouter quelque chose de nouveau à un donné extérieur ou intérieur préalable ; par contre, la nouveauté ne peut s'expliquer par un simple réarrangement de ce donné en question comme c'est le cas dans la fabrication. Dans *L'Évolution créatrice* Bergson donne trois exemples précis de ce qu'est une création :

Toute œuvre humaine qui renferme un part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde³².

³¹ *É. S.*, p. 31.

³² *É. C.*, p. 240. Dans le cadre de cette section nous n'examinerons que deux des exemples donnés par Bergson. Le troisième, « l'acte libre », sera étudié dans le prochain chapitre.

Essayons maintenant de voir en quel sens l'œuvre d'art et le mouvement spontané représentent effectivement l'acte de création. Premièrement, qu'est-ce qu'un mouvement spontané et en quoi est-il créateur ? Comment faut-il l'entendre chez Bergson ? Affirmer simplement qu'il est créateur parce qu'il apporte de la nouveauté n'est pas suffisant. Toutefois, l'acte de surgissement propre à la création (sens actif) évoque déjà l'idée d'un mouvement spontané, d'un *élan*. C'est donc bien à un questionnement sur la notion fondamentale de mouvement que nous sommes *de facto* reconduit. Mais encore faudra-t-il, comme c'est l'habitude avec Bergson, distinguer deux types de mouvement, ou deux manières de l'appréhender, et s'interroger sur l'articulation de cette dualité si nous voulons aller plus loin dans notre réflexion sur le phénomène de la création de soi par soi. De plus, la notion même de « spontanéité » évoque déjà l'idée d'un acte ou d'un phénomène qu'on ne peut véritablement prévoir puisqu'il « surgit », qu'il se fait en quelque sorte de lui-même³³. Aussi la notion de spontanéité s'oppose, de prime abord, à celle de conscience réfléchie. Mais à quoi s'oppose plus précisément le mouvement spontané ? Avec quel mouvement ne faudrait-il pas le confondre pour en avoir une idée claire et distincte ou, pour parler en termes bergsoniens, pour en avoir l'intuition ?

En fait, si on ne peut prévoir un mouvement spontané c'est parce qu'on ne peut pas « l'arrêter » et, donc, le mesurer. Par contre, si on peut mesurer un mouvement c'est qu'on peut le calculer et, par conséquent, le diviser comme le fait si bien notre intelligence. Aussi, le mouvement spontané serait en quelque sorte un mouvement continu et indivisible *versus* celui qu'on peut mesurer et diviser arbitrairement. C'est bien au niveau de cette distinction entre *deux mouvements de conscience* que nous devons maintenant nous placer pour comprendre la thèse bergsonienne de l'autocréation.

Quel est notre rapport naturel au mouvement ? Celui qui est intrinsèquement lié à notre perception des choses extérieures, des objets, et qui sont traités, dans un deuxième temps, par les opérations de notre intelligence, à savoir compter, calculer, mesurer et même prévoir. Mais cette série d'opérations essentielles n'est rendue possible que parce qu'il existe un fil

³³ Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'un « acte réflexe » ou d'une « réaction » instinctive de l'organisme face à un stimuli extérieur comme dans le cas du chien de Pavlov. On comprendra que notre propos est tout autre.

conducteur qui les relie tous et que Bergson appelle l'espace : « Nous pensons le plus souvent dans l'espace »³⁴. Et c'est bien dans cet espace défini comme « la conception d'un milieu vide homogène »³⁵, que nous pensons habituellement le mouvement, le temps et la création. C'est donc dire que si le temps ou le mouvement pour être mesuré doit être compté, l'idée d'espace enveloppe nécessairement celle de nombre, puisque l'espace est « la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place »³⁶ :

Il est vrai que nous comptons les moments successifs de la durée, et que, par ses rapports avec le nombre, le temps nous apparaît *d'abord* comme une grandeur mesurable, tout à fait analogue à l'espace³⁷.

Ainsi pour pouvoir compter et mesurer un mouvement, il faut bien disposer ces unités identiques³⁸ dans un « espace idéal »³⁹ qu'il faut bien distinguer de la pure durée. Car, et c'est là l'illusion dénoncée par Bergson, c'est bien dans l'espace que nous comptons et non dans la durée qui ne peut être divisée sans être dénaturée. Par conséquent, « toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace »⁴⁰. En d'autres termes, ce que nous mesurons, ce n'est pas le temps lui-même, mais l'espace parcouru par un mobile *x*. Le mouvement tel que perçu ou conçu par la science implique la mesure d'une certaine vitesse et d'une certaine distance et, par conséquent, une conception du temps qui enveloppe celle de grandeur et de quantité. Imaginons que nous voulons mesurer le temps que parcourt un mobile *x* du point *a* au point *b* (c'est bien dans cette hypothèse que se place la science lorsqu'elle appréhende la notion de mouvement). L'observation et la mesure du mouvement consiste précisément à compter un certain nombre d'instantanés ou d'arrêts « virtuels » distribués le long de ce mouvement en question. Est-ce là l'idée d'un mouvement spontané ? Est-ce là le propre d'un

³⁴ *D. I.*, Avant-propos, p. VII.

³⁵ *Ibid.*, p. 70.

³⁶ *Ibid.*, p. 63.

³⁷ *Ibid.*, p. 78, nous soulignons.

³⁸ Voir *D. I.*, p. 57 : « ... l'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres ».

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

acte de création ? Mais, nous dira Bergson, cette opération conceptuelle n'a pas de « prise réelle » sur la durée puisque celle-ci est dans l'intervalle entre deux points, et que cet intervalle, en tant qu'il dure, est précisément ce qui ne peut être « réduit ». La science confond donc la mesure du mouvement avec le mouvement lui-même ou, plus généralement, le temps réel et le mouvement mesuré. Ainsi conçu, le mouvement d'un mobile est réversible, il pourrait tout aussi bien aller du point *a* au point *b* et inversement ; alors que le temps réel ou la durée est, par nature, telle une flèche, irréversible.

L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain *ordre* de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace, et ne saurait être employée à le définir⁴¹.

Aussi, derrière cette confusion du temps et du mouvement, c'est plus fondamentalement celle du temps et de l'espace que l'on retrouve et que la science reproduit selon Bergson. Si l'espace représente un milieu homogène et quantifiable, composé de points statiques, d'immobilités en quelque sorte, le temps, à l'inverse et pris en lui-même, est hétérogénéité, changement qualitatif, dynamisme :

La pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contour précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure⁴².

Ainsi, la représentation scientifique du temps méconnaît la vraie nature du temps ; elle n'en conserve qu'une représentation symbolique et mathématique nécessaire toutefois pour prévoir certains phénomènes extérieurs, par exemple une éclipse, mais tout à fait inapte à rendre compte de la dynamique interne des faits de conscience qui sont fondamentalement irréversibles. En effet, la thèse bergsonienne de l'irréversibilité des états de conscience implique que deux moments totalement identiques ne peuvent se reproduire et, par conséquent, se répéter de la *même manière* dans le même temps. C'est entre autres sur le

⁴¹ *Ibid.*, p. 76, souligné dans le texte.

⁴² *Ibid.*, p. 77.

fondement de cette thèse qu'on peut entrevoir la *possibilité* de la nouveauté et de la création⁴³.

Imaginons maintenant que notre mobile accélère de deux fois sa vitesse initiale et que le chronomètre, sur lequel nous mesurons les différents moments, tourne deux fois plus vite. Nous compterions également le même nombre de notations et rien par conséquent ne serait changé aux formules scientifiques. Et pourtant, paradoxalement, la durée réelle de ces deux événements serait fort différente au regard de la conscience. En effet :

[...] les positions successives du mobile occupe bien de l'espace, mais l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace⁴⁴.

En résumé, l'argumentation de Bergson repose sur un postulat fondamental, à savoir qu'on *ne peut mesurer la durée sans l'altérer*. Mesurer, en ce sens, c'est nécessairement confondre l'espace parcouru par un mobile et le mouvement lui-même ; c'est transmuter un mouvement réel en simultanités ; c'est, paradoxalement, *arrêter* le temps et *oublier* qu'il *passé* !

Jamais la mesure du temps ne porte sur la durée en tant que durée ; on compte seulement un certain nombre d'extrémités d'intervalles ou de *moments*, c'est-à-dire, en somme, des arrêts virtuels de temps⁴⁵.

Ainsi toute mesure introduite dans le mouvement lui-même en modifie la nature. Par conséquent, mesurer, calculer, compter et même prévoir, c'est transposer le dynamisme irréductiblement créateur de la durée, qui est le mouvement spontané lui-même, en un schème d'interprétation logico-analytique qui divise le mouvement en l'objectivant. La mesure du mouvement est donc l'expression d'un ensemble de simultanités et de multiplicités numériques juxtaposées les unes par rapport aux autres à l'intérieur d'un milieu homogène qu'on appelle l'espace. Rien à voir, encore une fois, avec le mouvement spontané lui-même, c'est-à-dire avec un acte de création.

⁴³ Il est vrai que mathématiquement il est possible de renverser les termes d'une série ou d'une opération. Le processus de la réversibilité n'est possible que dans l'abstrait, dans l'ordre géométrique, qui doit être distingué de l'expérience réelle de la durée.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁵ *P. M.*, p. 3, souligné dans le texte.

Maintenant que nous avons établi cette distinction importante, à savoir que le mouvement spontané n'est pas du même ordre que le mouvement mesuré par les différentes opérations de l'intelligence et de la science physique, distinction nécessaire pour comprendre avec Bergson la signification d'un acte de création, il nous reste à examiner les deux questions suivantes : qu'est-ce donc que le mouvement et est-ce que répondre à cette question nous permettra de mieux saisir le rapport entre l'acte créateur et le mouvement spontané lui-même ? Mais alors, si le mouvement spontané n'est pas à rechercher dans les opérations spécifiques de notre intelligence analytique, *où* allons-nous le rechercher ou le trouver ? En d'autres termes, comment interpréter la thèse de Bergson selon laquelle « l'intuition immédiate nous montre le mouvement dans la durée, et la durée en dehors de l'espace »⁴⁶ ? C'est là, semble-t-il, toute la difficulté du propos de Bergson. Car comment savoir que le mouvement existe si l'on ne peut s'en faire une représentation sans le dénaturer, si ce même mouvement ne saurait « occuper d'espace, étant durée plutôt qu'étendue, qualité et non pas quantité »⁴⁷ ? C'est donc bien au cœur de la durée immédiate de la conscience que nous renvoie notre questionnement sur le mouvement spontané et la création :

Quand nous parlons du temps, nous pensons à la mesure de la durée, et non pas à la durée elle-même. Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. [...] Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ?⁴⁸

⁴⁶ *D. I.*, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *P. M.*, p. 4. Doit-on en conclure avec Claude Romano qu'une telle interprétation du mouvement engendre des conséquences aporétiques ? Il écrit : « Le dualisme radical de la durée et de l'espace conduit à rendre impensable le phénomène du mouvement. Le mouvement devient une simple illusion, issue de la contamination induite entre deux réalités hétérogènes », voir son article, « Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique » in *Philosophie*, No 70, Éditions de Minuit, Paris, 2001, p. 80. Il semble en effet difficile de soutenir que le mouvement soit une fiction chez Bergson. Toutefois il est vrai que sa réflexion critique nous confronte parfois à certains paradoxes. Mais le dualisme chez Bergson est essentiellement méthodologique. Aussi le « dualisme radical » auquel fait référence C. Romano, doit être repensé à la lumière d'une interrogation fondamentale sur le rapport des différents termes en présence. Par exemple, comment l'intériorité propre à la durée de la conscience peut-elle *investir* l'extériorité propre aux choses de l'espace ? Il y a effectivement deux

En fait, comme nous l'avons mentionné, la confusion s'enracine dans une manière de penser le temps ou la durée dans l'espace, c'est-à-dire en termes d'extériorité et de *distance*, qui seuls permettent la mesure : nous avons alors affaire à un mouvement défini comme trajectoire, c'est-à-dire comme une succession d'immobilités. Par contre, et c'est là la thèse dualiste de Bergson, la durée est *en soi* un *mouvement privilégié de la conscience* et que nous donne l'intuition immédiate⁴⁹. En ce sens, le dualisme chez Bergson est bien une méthode qui est celle de la philosophie. Toutefois, certaines précisions s'imposent avant d'aller plus loin : dans un premier temps, cette méthode implique la prise de conscience d'une confusion ; dans un deuxième temps, il s'agit de montrer l'existence de deux éléments là où, au départ, l'analyse n'en découvrirait qu'un seul ; enfin, et c'est là la nuance, il s'agira de repenser la coexistence de ces deux éléments, par exemple la durée et l'espace, en termes de *différence* non pas de nature, mais de degré, de *rythme*.

Ainsi l'idée d'espace ne peut nous être d'aucune utilité pour appréhender le mouvement spontané de la conscience et le phénomène de la création comme tel. En fait, c'est de cette

aspects à considérer dans la réflexion de Bergson : le mouvement *dans* l'espace et le mouvement *de* la durée. Le premier relève de l'extériorité et le second de l'intériorité. C'est précisément celui-ci qui est difficile à saisir puisqu'il implique l'intervention d'une *autre référence*. Ainsi le mouvement *en soi* doit être pensé chez Bergson *en dehors* des catégories spatiales. Qu'est-ce à dire ? Peut-être ceci : que la durée doit être pensée, ou plutôt *intuitionnée*, à partir de ses qualités. N'est-ce pas les caractéristiques intrinsèques (mobilité, continuité, hétérogénéité, indivisibilité, irréversibilité, imprévisibilité, création) qui constituent la durée elle-même ? Mais peut-on savoir que la durée existe autrement que par ses « effets » ? La réponse de Bergson est affirmative mais elle implique, pour être bien comprise, un renversement, un changement de registre, un saut qualitatif ; elle implique, par conséquent, un « retour » à l'intuition elle-même qui nous donne la réalité immédiate de la durée et, donc, du mouvement. Mais comment saisir l'intuition ? Comment effectuer ce retour en question ? Les réponses et les exemples foisonnent dans l'œuvre de Bergson. En voici une sur laquelle nous concluons enfin cette note : « Pouvons-nous ressaisir cette intuition elle-même ? Nous n'avons que deux moyens d'expression, le concept et l'image. C'est en concepts que le système se développe ; c'est en image qu'il se resserre quand on le repousse vers l'intuition d'où il descend... Prenons tout ce que le philosophe a écrit, faisons remonter ces idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les, maintenant enfermées dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées, attachons-nous alors à cette formule et regardons-la, elle si simple, se simplifier encore, *d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle un plus grand nombre de choses*, soulevons-nous enfin avec elle, montons vers le point où se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine : nous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même », *P. M.*, p. 131-132, nous soulignons.

⁴⁹ Notons toutefois que la durée n'est pas limitée comme tel au champ de la conscience, au sens où elle n'est pas strictement le « privilège » de la conscience.

idée « d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable »⁵⁰ dont il faut précisément se dégager pour penser le mouvement réel ; comme s'il fallait pratiquer une sorte d'*epoché* philosophique pour retrouver la durée pure et concrète. C'est pourquoi il faut demander à la conscience de « s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même »⁵¹. Les procédés analytiques de l'intelligence ne peuvent comprendre véritablement le mouvement *en soi*, la durée réelle, puisqu'ils raisonnent sur le « fait accompli », alors qu'il est « de l'essence même de la durée et du mouvement, tels qu'ils apparaissent à notre conscience, d'être sans cesse en voie de formation »⁵². Mais alors, comment le mouvant peut-il rencontrer le non-mouvant, le mobile, l'immobile ? En fait, en y regardant de plus près, l'objet qui se déplace n'est pas en un point de son trajet, *il y passe*. Arrêter un objet en un point de l'espace est une décision purement arbitraire, une vue de l'esprit comme aime à le dire Bergson. Et c'est précisément cette décision qui « dissout » la mobilité dans l'immobilité. Ainsi l'immobilité est une illusion puisqu'elle repose sur une perception erronée du mouvement elle-même causée par la « contamination » de notre pensée par l'idée d'espace.

Mais alors, comment expliquer cette illusion ? Qu'est-ce qui la conditionne ? En fait, cette illusion s'enracine dans une confusion entre le mouvement et l'intervalle parcouru, le trajet et la trajectoire, le changement de position et les positions rencontrées, le passage et l'arrêt, la mobilité et l'immobilité, l'indivisibilité et la divisibilité, bref entre le temps et l'espace. C'est là le cœur de la critique de Bergson qui nous renvoie aussi à la signification du constat fondamental auquel nous avons fait préalablement allusion, à savoir que « nous pensons le plus souvent dans l'espace ». Qu'est-ce qui nous amène à penser le temps *dans* l'espace et à *nous détourner* par conséquent de l'expérience du temps lui-même ? Le problème, selon Bergson, vient du fait que « ce n'est pas le changement de position qui nous intéresse, ce sont les positions elles-mêmes »⁵³ ; mais plus encore, « nous avons besoin

⁵⁰ *D. I.*, p. 78.

⁵¹ *Ibid.*, p. 67. Cet effort qui est aussi un mouvement est celui d'une « conversion de l'attention » qui définit l'attitude philosophique chez Bergson.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

⁵³ *P. M.*, p. 159.

d'immobilité », celle-ci est « ce dont notre action a besoin »⁵⁴ ; mais ajoute-t-il : « Rien de plus légitime dans la pratique »⁵⁵ car, paradoxalement, notre erreur concernant l'immobilité nous permet d'agir sur les choses. Ainsi c'est sur la base d'une erreur que nous spéculons sur le temps et le mouvement. En d'autres termes, il n'y a erreur et méconnaissance radicale de la durée et de la création que si et seulement si nous transposons dans l'ordre de la spéculation une « habitude d'esprit »⁵⁶ valable seulement dans l'ordre de la pratique. C'est donc à la fois les impératifs de l'action comme les exigences de l'entendement qui lui sont rattachées qui sont en jeu ici et qui conditionnent, parce que confondus, le problème de la méconnaissance de la durée. L'immobilité est une illusion spéculative qui provient des nécessités de la vie pratique ; elle est une notion utilisable par l'intelligence, mais elle est illusion du point de vue de l'intuition de la durée :

Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit : il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles [...] un filet aux mailles indéfiniment déformables [...] ; ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène⁵⁷

En résumé, nous pouvons tirer trois conséquences de ce raisonnement : d'une part, la divisibilité du mouvement, même si elle est toujours possible, n'est pas le mouvement mais plutôt sa représentation spatiale ; d'autre part, cette opération, propre à notre intelligence, engendre la confusion entre le mouvement et l'espace parcouru, entre le mouvement qui s'écoule et le mouvement écoulé, entre ce qui est absolument indivisible et ce qui est arbitrairement divisible, car, c'est la thèse de Bergson : « Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible »⁵⁸ ; enfin, il y a nécessité, du point

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *M. M.*, p. 235-236.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 209.

de vue de la méthode, de distinguer deux points de vue, deux modes de connaissance, à partir desquels nous pouvons appréhender le mouvement et, par suite, l'acte de création.

C'est donc au cœur de la réalité immanente et immédiate de la conscience qu'il faudra rechercher les sources de l'esprit d'invention, du mouvement spontané de la durée. C'est bien ici, dans cette dimension *dynamique*, que nous retrouverons également les conditions fondamentales de la production de la nouveauté. Ainsi ce ne sera point par les structures cognitives et analytiques de l'entendement que nous pourrions appréhender le mouvement spontané de l'acte de création. Il faudra pour y accéder un autre mode de connaissance, une autre approche, mais aussi un « effort vigoureux d'analyse »⁵⁹.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous pouvons formuler une première définition : le mouvement spontané est le mouvement *continu* de la conscience qui dure, c'est-à-dire de la création de soi par soi. En effet :

[...] la durée interne, perçue par la conscience, (se confond) avec l'emboîtement des faits de conscience les uns dans les autres, avec l'enrichissement graduel du moi⁶⁰.

Le mouvement est bien une opération liée à l'activité même de la conscience (opération inverse de l'analyse) puisqu'elle est aussi mémoire, donc capable de (se) conserver mais aussi de se remémorer les états psychologiques qui passent et qui la traversent et la modifient substantiellement. Mais il ne s'agit pas encore une fois de succomber à la tentation quasi irrésistible de penser cette synthèse dans l'espace, c'est-à-dire en termes strictement quantitatifs et numériques. C'est pourquoi Bergson parlera, pour caractériser cette opération autocréatrice de la conscience, d'une « synthèse qualitative » qui implique « une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres », mais aussi, en termes métaphoriques, d'une « unité analogue à celle d'une phrase mélodique »⁶¹ :

⁵⁹ *D. I.*, p. 96.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

Le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu⁶².

Mobilité, synthèse organique, unité vivante et dynamique, progrès indivisible qui se déploie en nouveauté : toutes ces caractéristiques renvoient au mouvement spontané lui-même qui est celui de la conscience qui se crée, c'est-à-dire celle qui coïncide avec la durée. Ce retour de la conscience sur elle-même en tant qu'elle redevient *elle-même*, est donc bien le *mouvement en soi de l'intuition*. Mouvement de retour mais aussi et nécessairement, mouvement d'expression, de *création de soi*. Mais, encore une fois, il est nécessaire de distinguer ce qui au départ était confus dans notre appréhension du mouvement :

Bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions. Le premier de ces éléments est une quantité homogène ; le second n'a de réalité que dans notre conscience ; c'est, comme on voudra, une qualité ou une intensité⁶³.

La distinction s'applique également entre une chose qu'on peut diviser et se représenter, c'est-à-dire l'acte lui-même en tant qu'il est projeté dans l'espace, et « la sensation purement intensive de mobilité »⁶⁴ *éprouvée* par la conscience en tant qu'elle caractérise son progrès indivisible, son *accroissement* intérieur et dynamique. C'est bien là une autre définition du mouvement spontané mais aussi, comme on peut en effet le constater, de la création de soi par soi. Ainsi, le mouvement spontané caractérise l'épanouissement qualitatif et intensif de la durée, de la radicale nouveauté de ce qui survient. Mais allons plus loin tout en précisant : le mouvement spontané en plus d'être continu et indivisible, est un mouvement *concret* par opposition à un mouvement abstrait⁶⁵, c'est-à-dire *spatialisé* :

Comment ce mouvement abstrait, qui devient immobilité quand on change de point de repère, pourrait-il fonder des changements réels, c'est-à-dire sentis ? Comment, composé d'une série de positions instantanées, remplirait-il une durée dont les parties se prolongent et se continuent les unes dans les autres ? Une seule hypothèse reste donc possible, c'est que le mouvement concret, capable, comme la conscience, de prolonger

⁶² *Ibid.*, p. 82 ; voir aussi, p. 89 : « C'est que la durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses ».

⁶³ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Voir *M. M.*, p. 277.

son passé dans son présent, capable, en se répétant, *d'engendrer* les qualités sensibles, soit déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation⁶⁶.

Encore un fois, il ne s'agit pas d'opposer arbitrairement le mouvement qualitatif et intensif de la conscience, et un mouvement quantitatif et extensif tel qu'interprété notamment par la science, sous peine de nous retrouver face à de nouveaux problèmes ou paradoxes. Le principe de la division quantitative en tant qu'opération naturelle de l'esprit humain, origine, comme nous l'avons vu, de l'idée d'espace et a pour tâche essentielle de répondre aux

⁶⁶ M. M., p. 277-278, nous soulignons. Il y aurait certainement un parallèle intéressant à faire relativement aux processus d'abstraction propres aux sciences de la nature *versus* le retour au concret avec des philosophes comme Husserl et Whitehead, respectivement dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976 et *Science and the Modern World*, New-York, Free Press, 1967. Face à une "humanité abandonnée aux bouleversements du destin" mais aussi face à "la détresse de notre vie" que peut faire la science ? Comment répond-elle aux "questions les plus brûlantes" de notre époque "malheureuse" ? La réponse de Husserl est claire et radicale : "Cette science n'a rien à dire", Husserl, *op. cit.*, p. 10. C'est bien là ce que Thomas de Koninck, duquel nous nous inspirons, appelle "la faille centrale de la culture moderne : l'erreur de prendre l'abstrait pour le concret", *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000, p. 4. C'est bien là aussi ce que Whitehead appelait, à juste titre, le "sophisme du concret mal placé" (*Fallacy of Misplaced Concreteness*), *Science and the Modern World*, p. 52. Car, le propre de ce sophisme tel qu'on le retrouve dans les sciences de la nature est justement de faire abstraction de l'expérience concrète, *humaine* : "On voit combien indispensable à la société est dès lors la philosophie, appelée à critiquer inlassablement les abstractions pour reconduire au concret, comme l'a bien vu Whitehead", Thomas de Koninck, *op. cit.*, p. 4, 5. C'est bien en ce sens également que la critique de l'esprit d'abstraction, c'est-à-dire d'une raison qui "s'est enlisée dans le *naturalisme* et l'*objectivisme*" (Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 103, souligné dans le texte), et qui est, ni plus ni moins, une forme d'*aliénation* (*ibid.*) de celle-ci, s'inscrit dans la perspective même de Bergson. En effet, la critique bergsonienne de la science et, donc, de la pensée abstraite, vise, à travers le retournement qu'elle exige, à *dévoiler l'essence du concret* (*concretere*, "croître ensemble"), c'est-à-dire de la vie elle-même dans son individualité créatrice (*natura naturans*). Notons pour conclure ces quelques remarques, que la durée chez Bergson n'est jamais "abstraite", mais toujours "concrète". L'abstraction, en ce sens, est bien ce qui *voile* le concret. Concernant enfin les "questions les plus brûlantes" auxquelles faisait référence Husserl, elles deviendront, chez Bergson, "les questions d'intérêt suprême" : "Que sommes-nous ? Que faisons-nous ici ? D'où venons-nous et où allons-nous ? Voilà, semble-t-il, les questions essentielles et vitales, les questions d'intérêt suprême, qui se présentent d'abord au philosophe, et qui sont, ou devraient être, la raison même de l'existence de la philosophie... Il semble que, pour donner réponse à ces grands problèmes, quelque grand système soit nécessaire, au sein duquel cette réponse pourrait prendre place, solennellement, immuablement, comme un théorème de géométrie prend sa place définitive dans un livre d'Euclide... L'inconvénient de cette façon de procéder est qu'ainsi l'on rejette au second rang des problèmes qui devraient être au premier ; mais, de plus, nous rendons la solution de ces problèmes dépendante des systèmes généraux de philosophie... Alors, la solution participe de l'étroitesse et de la rigidité du système auquel elle est attachée... elle n'admet ni développement progressif, ni perfectionnement", voir *Mélanges*, p. 934, 935, cité également par Thomas de Koninck, *op. cit.*, p. 7, 8.

exigences de l'action. Il a donc un enjeu pragmatique. Toutefois, ce que nous dit Bergson, c'est qu'il est possible de penser *l'unité de la dualité*. Car si nous pensons tout en termes d'espace ou de quantité, nous confondons tout parce que nous mettons tout sur le *même* plan et divisons tout arbitrairement. C'est bien le sens de la conclusion de *Matière et Mémoire* que de nous rappeler qu'il ne faut pas en quelque sorte figer les termes de la dualité, que le mouvement spontané ne peut être « fixé » comme tel dans une « série de positions instantanées » puisque, par définition, c'est un mouvement continu. C'est bien en ce sens que le mouvement spontané, qui est un acte simple, possède les caractéristiques de la durée qui sont aussi, en quelque sorte, celles de la création. En fait, la durée est « la continuité du mouvement »⁶⁷ lui-même, qui est aussi celle de notre vie intérieure, de notre personnalité créatrice.

2.2.2 *Continuité et discontinuité*

Cette réflexion sur le mouvement spontané comme caractérisation d'un acte d'autocréation nous reconduit finalement à un paradoxe que nous ne pouvons éluder et que contient la théorie bergsonienne de la durée. Si la durée est essentiellement continue dans son mouvement, elle n'en manifeste pas moins de la discontinuité par le changement qu'elle produit. Cette discontinuité, qui n'est rien d'autre que l'imprévisible nouveauté, introduit une rupture au sein même de la continuité du mouvement spontané. C'est là le paradoxe : la durée, tout en étant continue est, *dans un même mouvement*, discontinue par le caractère de nouveauté qu'elle engendre. Comme l'a si bien constaté Jean-Louis Vieillard-Baron :

La durée est le paradoxe d'une continuité discontinue. L'indivisibilité est le caractère de la continuité ; mais l'imprévisibilité est le caractère de la rupture apportée par le nouveauté⁶⁸.

⁶⁷ *Mélanges*, p. 1085.

⁶⁸ J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 71. Guy Lafrance avait déjà soulevé ce problème : « Dans *L'Évolution créatrice* Bergson pousse l'idée de création jusqu'au bout en affirmant qu'elle est une élaboration continue de *l'absolument nouveau*. Voilà la difficulté majeure de la durée bergsonienne que rencontre le jugement du sens commun. Comment, en effet, Bergson réussit-il à concilier, au sein d'une même réalité, deux éléments en apparence aussi opposés que la continuité et l'absolue nouveauté ? », voir son article, « Continuité et

Est-ce que cette discontinuité engendre une division dans le mouvement ? Penser cela ce serait retomber dans le piège des opérations de dénombrement et de recomposition des états de conscience lui-même dénoncé par Bergson dans l'*Essai*. Si la durée ne peut être divisée, elle ne peut être recomposée. De même que le mouvement *en soi* n'est pas décomposable en la somme des positions successives occupées par un mobile, de même le changement ne saurait résulter de l'addition des états de conscience juxtaposés dans l'espace. La division et le dénombrement sont donc des opérations essentielles mais abstraites de l'entendement humain. Bergson restera tout à fait cohérent avec cette idée tout au long de son œuvre. Ce n'est pas en « juxtaposant des concepts à des concepts »⁶⁹ que nous saisissons la nature réelle du mouvement et de la durée créatrice ; nous n'en aurons tout au plus qu'un « équivalent intellectuel », qu'une « recomposition artificielle »⁷⁰. Ainsi ce n'est pas en « alignant les concepts d'unité, de multiplicité, de continuité, de divisibilité finie ou infinie »⁷¹ que nous saisissons le mouvement spontané et créateur de la durée.

Si, du point de vue de l'observation intérieure, la spontanéité évoque déjà l'idée de continuité et de liberté d'un mouvement, la discontinuité par contre n'implique pas la divisibilité qui n'est possible que dans un espace virtuel, un milieu vide et homogène qui est une « une réalité sans qualité »⁷², qui n'est possible en fait qu'à partir d'une opération de conceptualisation. C'est précisément sur ce plan que se pose le problème pour Bergson. Si la continuité et l'indivisibilité sont appréhendées du point de vue de l'intelligence analytique, c'est-à-dire comme « concepts », la déformation sera inévitable. Car,

le concept généralise en même temps qu'il abstrait. Le concept ne peut symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses. Il la déforme donc toujours plus ou moins par l'extension qu'il lui donne⁷³.

absolue nouveauté dans la durée bergsonienne », in *Dialogue*, Vol.VII, 1968, p. 98, souligné dans le texte.

⁶⁹ *P. M.*, p. 186.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 186 et 187.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *D. I.*, p. 71.

⁷³ *P. M.*, p. 187.

Ainsi l'analyse implique la division, celle-ci la juxtaposition dans l'espace de ce qui est divisé, et celle-là le dénombrement, le calcul et la mesure. Ces opérations ne sont possibles que sur la base d'une méconnaissance radicale de la durée et, par suite, du processus de création lui-même. Car c'est l'acte de diviser propre à l'intelligence qui « découpe » les états de conscience, qui « arrête » le mouvement et, pour ainsi dire, l'objective ; mais ce procédé, nous dira Bergson, aura pour conséquence de masquer et, pour ainsi dire, de « refouler » la durée elle-même.

En fait, le mouvement spontané est créateur puisqu'il exprime bel et bien le flux intensif et qualitatif de nos états de conscience. De plus, chez Bergson, le continu ne s'oppose pas au discontinu, mais les deux s'inscrivent dans le même processus qui est celui de la création continue d'imprévisible nouveauté. Aussi, le paradoxe de la durée est en quelque sorte ce qui caractérise le phénomène de la création lui-même. La continuité de la durée est un mouvement créateur dans la mesure où elle n'est point appréhendée comme un concept formel et abstrait s'opposant à celui de la discontinuité. C'est donc bien à un « progrès dynamique et indivisé de nos états de conscience »⁷⁴, à une continuation active et progressive du passé dans le présent qu'on a affaire dès lors qu'il s'agit de parler de création de soi par soi, et qui n'est en rien une synthèse intellectuelle ; plus encore, la discontinuité *émerge* de la continuité et manifeste, *ipso facto*, le caractère de nouveauté de toute création. Le dualisme bergsonien est donc repensé à la lumière de cette dynamique propre à l'acte de création.

Le mouvement spontané est donc celui qui, dans sa continuité même, engendre une discontinuité sans pour autant se diviser. Cette discontinuité est l'expression même de la nouveauté imprévisible. Ainsi, l'expression paradoxale de création « continue d'imprévisible nouveauté » prend ici tout son sens et se confond avec l'idée d'un mouvement spontané qui est un acte créateur et autocréateur. De plus, si le mouvement spontané est un mouvement qui s'écoule, c'est-à-dire qui progresse dans la durée, la raison de son côté, ne peut l'analyser sans « l'arrêter » et par conséquent l'altérer ; par contre, il peut être *senti* par la conscience lorsqu'elle fait retour sur elle-même. C'est donc bien à un double mouvement de conscience que nous avons affaire : mouvement d'extériorisation et de spatialisation d'abord, mais

⁷⁴ D. I., p. 94.

duquel il faut se dégager ; mouvement d'intériorisation ensuite, de « retour », qui nous rapproche de la signification de l'expérience de la création véritable, d'une *intuition de la création*. Mais nous vivons et pensons le plus souvent à *travers* le premier plutôt que le second qui exige, pour y accéder, une lutte, une vigilance, un « effort violent » nécessaire « pour écarter quelques-uns des schémas artificiels que nous interposons, à notre insu, entre la réalité et nous »⁷⁵.

C'est donc bien une manière de penser et de percevoir qui nous *sépare* de la réalité et avec laquelle il s'agit effectivement de rompre. C'est là précisément tout le problème, et en même temps la condition nécessaire, pour accéder à une intuition du phénomène émergentiste de la création. Comment nous dégager de la confusion, comment écarter le voile des préjugés que sont ces schémas artificiels à partir desquels nous interprétons habituellement l'idée même de création et qui agissent sur notre conscience « à notre insu » ? Comment nous libérer de ce qui aliène notre pensée et, par suite, notre rapport à l'action ? Mais plus encore, comment discerner l'illusion qui nous conditionne ? On le constate, c'est au cœur de l'interrogation philosophique elle-même que nous renvoie la réflexion bergsonienne sur l'idée de création. C'est là une sorte d'exhortation socratique qui nous interpelle comme un appel à la libération... En effet, selon Bergson, c'est bien le rôle du philosophe que de nous amener à une conversion de l'attention nécessaire pour aller plus loin dans l'approfondissement de notre potentiel créateur, dans le processus de l'invention de soi.

Comment articuler et concilier ces deux mouvements inverses qui *nous traversent* ? Est-ce qu'il s'agit simplement d'opposer l'espace à la durée, l'intelligence à l'intuition, ou même, la spontanéité d'un mouvement s'accomplissant à la réflexion sur un mouvement accompli ? Ce serait sans doute, comme le dirait Bergson, tomber dans le piège d'un dualisme vulgaire que d'en rester là. Comme nous l'avons vu, les principes de la méthode nous interdisent une telle attitude. Toutefois, en revenant à la considération d'un mouvement s'accomplissant, ne nous serait-il pas alors possible d'accorder une valeur philosophique à l'idée de création ? C'est donc vers un dépassement d'un tel dualisme qu'il faut repenser le sens de notre questionnement sur l'idée bergsonienne de création. Il faut à la fois appréhender, comme

⁷⁵ P. M., p. 157.

nous l'avons dit, la création de soi par soi comme participant de deux sens (actif et passif) qui sont, ni plus moins, deux mouvements qui se complètent et se prolongent dans une même expérience qui nous transforme. Mais les conditions d'une telle expérience doivent être précisées davantage et elles seront au cœur de notre réflexion sur les rapports entre la création et l'autocréation chez Bergson⁷⁶.

Nous avons considéré un premier exemple sur la nature du mouvement comme illustration de l'acte de création. Ainsi, la création est plus qu'une idée, elle est l'expression d'un mouvement spontané (d'un être, d'un organisme) qui produit du changement et, donc, de la nouveauté. C'est donc bien par un acte simple de l'esprit que la conscience immédiate peut « sympathiser » avec les multiples expressions du processus d'émergence de la nouveauté imprévisible de l'acte créateur et devenir *créatrice d'elle-même*. Mais, si « la durée (ou la création) peut nous être présentée directement dans une intuition », encore faut-il déterminer les conditions d'une telle « présentification » de l'intuition. C'est bien ce que nous avons tenté de faire, entre autres, dans cette section. Car c'est bien cet « effort d'intuition »⁷⁷, qui est mouvement d'intériorisation, qu'il faut approcher, voire même, « toucher ». Ainsi, l'analyse du mouvement spontané nous a mis sur la piste de la nécessité d'un tel effort, d'un tel retour à l'intuition de la durée elle-même, dans ce qu'elle a de spécifiquement créateur.

2.2.3 *Art et création : la perception de la nouveauté*

Si nous avons étudié dans la section précédente le phénomène de création *dans son mouvement*, il s'agit maintenant de s'interroger sur les « effets » de ce même mouvement dans une forme spécifique qu'est l'œuvre d'art. Car, comme nous l'avons vu, la notion de création chez Bergson doit être pensée à l'intérieur d'une *dynamique* qui implique la rencontre de deux réalités : l'une « intensive », qui est phénomène d'émergence (sens actif), et l'autre « extensive », qui en est la concrétisation et la matérialisation dans une forme (sens passif). Dans cette section, notre questionnement portera donc à la fois sur le statut de la création artistique et de l'artiste lui-même. Quel rapport y a-t-il entre l'art et la création ? Plus

⁷⁶ Cette réflexion, qui est à peine entamée ici, le sera de façon plus approfondie dans la deuxième partie de cette recherche.

⁷⁷ P. M., p. 188 et 189.

spécifiquement, en quel sens l'expérience artistique est une création de soi par soi chez Bergson ? Comment la création artistique viendrait-elle influencer positivement nos perceptions ?

Il va sans dire que la question du rapport entre art et création chez Bergson se pose en relation avec notre perception des choses. À quoi se rattache tout naturellement notre perception ? Au besoin de répondre aux nécessités de l'action, *primum vivere*. Dans *Matière et Mémoire*, Bergson rattache la perception à la matière⁷⁸. De façon générale, la perception a une détermination essentiellement pragmatique : elle consiste à sélectionner automatiquement, dans le monde de l'extériorité auquel elle nous ouvre, qui est aussi celui de la matière, ce qui est nécessaire aux besoins de l'action :

Percevoir consiste à détacher de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection. Elle *ne crée rien*, son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurai aucune prise, puis de chacune des images retenues elles-mêmes, tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image que j'appelle mon corps⁷⁹.

Percevoir consiste, pour un corps vivant, à découper des objets isolés (ou des images, pour rester fidèle à la terminologie de Bergson), sur le fond de la matière, et ce en fonction de son action possible sur les choses : « Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse ; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous pouvons en tirer »⁸⁰. En fait, l'homme, de par sa nature, est conditionné à percevoir et à concevoir les choses dans l'espace. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut agir sur elle. Toutefois, cette perception naturelle, qui est à la fois nécessaire et limitée va, en contrepartie, nous masquer un *pan* de la réalité, que l'artiste, par son œuvre, visera à dévoiler :

Entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent,

⁷⁸ Voir *M. M.*, p. 209 à 226. « J'appelle *matière* l'ensemble des images, et *perception de la matière* ces mêmes images, rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps », *Ibid.*, p. 17, souligné dans le texte.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 257, nous soulignons.

⁸⁰ *P. M.*, p. 152. Telle est notre perception factuelle qui se réduit à la « vision que notre attachement à la réalité, notre besoin de vivre et d'agir, nous a amenés à rétrécir et à vider », *ibid.*, p. 151.

pour l'artiste et le poète. [...] Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre c'est n'accepter des objets que l'impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément⁸¹.

À un tel aveuglement nous ne sommes cependant pas absolument condamnés. En effet, la perception peut être délivrée de cette déficience. Telle est en quelque sorte le rôle de l'art. Ainsi, la réflexion de Bergson sur le phénomène de la perception et la question de l'art nous plonge au cœur d'un problème anthropologique fondamental qui n'est pas sans nous rappeler le paradoxe évoqué par Pascal au sujet du divertissement⁸². L'art n'étant pas ici ce qui nous « divertit », mais ce qui pourrait, d'une certaine façon, nous sortir de ce qui nous divertit et qui, vraisemblablement, crée notre misère. En d'autres termes, nous ne pouvons pas ne pas répondre aux exigences de l'action mais en même temps, cet état de fait détourne et aliène notre perception elle-même. En d'autres termes, nous n'accédons, par la perception commune, qu'à une portion limitée de la réalité. C'est là une des thèses fondamentales de Bergson sur la perception : « Les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision »⁸³. La perception commune est donc essentiellement utilitaire et constitue, d'une certaine façon, notre « prison ». Nous classons les choses, notamment à l'aide du langage, en vue de les utiliser pour satisfaire nos besoins et agir sur la matière. La classification, la mise en ordre, est la principale activité de l'intelligence. Le problème pour Bergson est que nous transposons au niveau de la spéculation ce qui est valable sur le plan de l'action. Aussi, tant que nous spéculons par exemple sur le temps, l'être ou la création, à *partir de* cadres de pensée formés par l'expérience utilitaire, nous développons, avec logique d'ailleurs, des systèmes partiels qui porteront le vice de nos « illusions » initiales. Par conséquent, notre conception « spontanée » de la création sera déterminée par notre rapport immédiat à la sphère de l'action et en fonction d'une pensée qui évolue tout naturellement dans l'espace

⁸¹ *Le Rire*, p. 115, souligné dans le texte.

⁸² « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement », Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 1958, p. 119.

⁸³ *P. M.*, p. 151.

immobile et « divisible indéfiniment »⁸⁴. Et c'est précisément ce dont notre vie pratique a besoin. De plus, c'est une tendance viscérale de notre intelligence que d'immobiliser le mouvement et le changement, de concevoir l'un comme le passage d'un point à un autre, et l'autre comme le passage d'un état à un autre. Cette confusion serait aussi à l'origine du caractère problématique de l'idée de création lorsqu'elle est conçue comme le passage du vide au plein, du non-être à l'être :

Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. [...] Cette illusion est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes⁸⁵.

Comment se libérer de l'illusion propre à l'intelligence ? Est-il possible de se détacher de la vision utilitaire des choses ? « L'insuffisance de nos sens et de notre conscience »⁸⁶ fait en sorte que nous manquons l'essence même de la réalité : le changement, la durée, la nouveauté. C'est bien là le paradoxe : « Nous regardons bien le changement, mais nous ne l'apercevons pas »⁸⁷. À la « vision concrète de l'univers », c'est-à-dire une vision dotée d'un « grand nombre de différences qualitatives »⁸⁸ source de création, la perception commune et pragmatique substitue une vision appauvrie qui immobilise le réel pour le rendre efficace : « Il est pratiquement utile de s'intéresser aux états plutôt qu'au changement lui-même »⁸⁹. En fait, il ne s'agit plus simplement de « regarder », car « mes sens et ma conscience ne me livrent de la réalité qu'une simplification pratique »⁹⁰. Le terme est péjoratif : simplifier consiste à discerner entre les choses des catégories communes. En effet, le langage, tout comme le concept, est général et les mots « désignent des genres »⁹¹. Initialement utilitaires,

⁸⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁵ *É. C.*, p. 249, souligné dans le texte.

⁸⁶ *P. M.*, p. 146.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁰ *Le Rire*, p. 116.

⁹¹ *Ibid.*, p. 117.

les mots servent à classer ce dont nous avons besoin pour agir sur le monde. Ainsi, les choses et les êtres, lorsqu'ils ne nous sont pas utiles, nous échappent dans ce qu'ils ont d'essentiellement *inutile* :

L'individualité des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir. Et là même où nous la remarquons (comme lorsque nous distinguons un homme d'un autre homme), ce n'est pas l'individualité même que notre œil saisit, c'est-à-dire une certaine harmonie tout à fait originale de formes et de couleurs, mais seulement un ou deux traits qui faciliteront la reconnaissance pratique⁹².

Le langage est donc en quelque sorte l'aboutissement de cette catégorisation utilitaire. Or, *que* connaissons-nous de nous-même ? Si les mots désignent des genres, ils ne nous révèlent que ce qui est impersonnel à la fois chez les autres et sur nous-mêmes. Mais est-ce là la seule « réalité » connaissable ? Les sens et les mots sont-ils les seules sources humaines de la connaissance ? La perception commune est-elle condamnée à rester « attachée » à la matière et au monde de l'action et ainsi s'illusionner sur le sens de son existence ? En fait et dans une certaine mesure, *la perception commune est une perception aliénée*. Par conséquent, le phénomène de la création chez Bergson ne peut pas être appréhendé *à partir* de la perception pragmatique. Mais plus encore, la philosophie elle-même, celle que nous avons héritée des Grecs, de Parménide et de Zénon d'Élée en passant par Platon, ne nous sera ici d'aucun secours. Partant des problèmes liés à la perception, la philosophie a tenté de lui substituer le concept, dont la fonction fondamentale est d'abstraire et de généraliser. Ainsi, la philosophie serait née des limitations naturelles de la perception⁹³. Mais par le fait même, elle sera amenée à concevoir un monde (plus parfait) au-delà de la perception sensible comme chez Platon, et à nier, par conséquent, la valeur d'une telle perception : ainsi, « nos facultés de perception ne nous montraient que des ombres projetées dans le temps et l'espace par les Idées immuables et éternelles »⁹⁴. Pour voir la vérité, il faudrait s'élever au-delà de la perception sensible, ou fuir en quelque sorte hors du temps et de l'espace : « Fuyons vers

⁹² *Ibid.*, p. 116-117, souligné dans le texte.

⁹³ Voir, *P. M.*, p. 146.

⁹⁴ *Ibid.*

notre chère patrie ! »⁹⁵ dira Plotin. Toutefois, pour s'élever aussi « haut », il faudrait des « facultés transcendantes » selon Kant. Par contre, cette « vision » est impossible puisque nous ne pouvons connaître en dehors du temps et de l'espace. Le problème de Kant nous dira Bergson, n'est pas tant d'avoir jugé cette démarche métaphysique impossible, mais de s'être leurré sur la nature même du temps et de l'avoir en quelque sorte « enfermé » dans l'espace, de l'avoir conçu comme quelque chose « qui ne coule ni ne change ni ne dure »⁹⁶.

La perception est donc bien à l'origine de toute conception, mais pour Bergson il s'agit d'une « perception privilégiée »⁹⁷, qui a quelque chose d'arbitraire et de partiel. En transformant notre perception en idée générale, les systèmes philosophiques se sont détachés de la réalité mouvante des phénomènes et ont par conséquent appauvri considérablement notre vision concrète de l'univers. Ainsi en cherchant la vérité ils ont, en quelque sorte, perdu la réalité.

Quelle sera la position de Bergson face au problème de la perception ? Que reste-t-il si la « fuite » n'est pas une solution, si le concept et le langage ne nous permettent pas de saisir la durée dans ce qu'elle a de créateur, si la perception commune reste « prisonnière » de sa fonction utilitaire ? En fait, il ne s'agit pas, comme nous le dit Bergson, de renoncer à l'exercice des facultés conceptuelle et rationnelle⁹⁸. Il s'agit plutôt de « revenir à la perception » et de faire en sorte qu'elle « se dilate et s'étende »⁹⁹. À la « perception privilégiée » Bergson oppose la « perception élargie ». Mais comment y accéder ? Et en quoi consiste ce « retour » à la perception ? Comment les sens et la conscience pourraient-ils percevoir *plus* que le simple donné ? En d'autres termes, quelles sont les conditions d'une telle extension de la perception ?

Ces conditions, il faudra les rechercher dans une *expérience* propre à un type d'individu : l'artiste. Car c'est précisément le rôle de l'artiste que « de voir et de nous faire voir ce que

⁹⁵ *Ibid.*, p153.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 157.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁹⁹ *Ibid.*

nous n'apercevons pas naturellement »¹⁰⁰. Ainsi l'objet de l'art consiste à « nous montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible »¹⁰¹. Mais comment s'opère une telle extension ? Quelle est la « méthode » propre à l'artiste ? De plus, que va nous dévoiler une telle expérience de la perception ? En fait, si le problème de la perception pragmatique est celui de « l'attachement » aux besoins de l'existence pratique, à l'inverse, chez l'artiste, l'expérience du « détachement » est ce qui conditionne l'extension de la perception. Ainsi le peintre, par exemple, par son œuvre, donne à voir ce que l'œil n'a point vu :

L'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche, si personnelle, *si nouvelle*, et à nous faire éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre¹⁰².

C'est donc bien « la vie intérieure des choses » toujours en mouvement, toujours créatrice, que l'artiste fera « entrer dans notre perception »¹⁰³. Mais, plus précisément, comment s'effectue l'expérience du détachement propre à l'artiste et surtout, comment celle-ci peut-elle avoir une incidence sur la nôtre, dans la mesure où notre perception est elle-même aliénée dans l'action ? En d'autres termes, comment l'art réussit-il à transformer notre perception habituelle ? Comment peut-il réussir là où le concept et, pour ainsi dire, la métaphysique, ont échoué ? C'est là en fait toute la difficulté et en même temps l'intérêt de la réflexion de Bergson sur la création artistique. Car, avant de penser à l'extension de la perception, il faut « provoquer » le détachement qui en est la condition. Toutefois, l'attachement propre à la perception commune est si fort qu'il n'est pas évident d'affirmer que c'est en observant une peinture, tout aussi géniale qu'elle puisse être, que la « conversion » de la perception aura lieu !

Mais qu'en est-il de l'artiste ? En quel sens l'art introduit-il la nouveauté dans notre perception ? Ces questions nous renvoient au statut même de l'artiste chez Bergson. En fait, c'est bien une condition de l'acte de création qui est posée ici dans la mesure où, chez ce type qu'on appelle « artiste »,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰² *D. I.*, p. 13, nous soulignons.

¹⁰³ *Le Rire*, p. 119.

La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir. Quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle, et non pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement pour agir ; ils perçoivent pour percevoir¹⁰⁴.

La thèse de Bergson relativement à la création artistique est fondée sur la naturalité de l'artiste : « Ils naissent *détachés* ; et, selon que ce détachement est celui de tel ou tel sens... ils sont peintres ou sculpteurs, musiciens ou poètes »¹⁰⁵. Cette expérience privilégiée qui s'enracine dans le détachement propre à la nature de l'artiste devient l'indication précise nous permettant d'éclairer la signification de la thèse bergsonienne sur la création. En effet, l'expérience artistique nous introduit dans une *dimension* qui va à rebours de la perception courante ; elle nous introduit en fait dans quelque chose de radicalement nouveau : « percevoir pour percevoir » est peut-être bien ici quelque chose qui ressemble ou qui prépare à une expérience métaphysique.

Aussi, l'expérience artistique conditionne chez Bergson l'abandon de notre soumission aux exigences de l'action et, en ce sens, elle est une source de création, un paradigme. La perception de la nouveauté, qui est rattachée à la création artistique (et peut-être aussi à toute création), ne devient effective que parce que l'artiste *n'attache plus la perception au besoin*. Car, c'est bien ce détachement qui conditionne l'activité (l'inspiration) créatrice de l'artiste ; de plus, c'est cette expérience même qui consiste, comme le dit Jean-Michel Le Lannou, à « délivrer notre regard de tout voile » et à suspendre notre « dépendance à l'égard de la spatialisation extériorisante »¹⁰⁶, à laquelle nous convie justement l'artiste et son œuvre.

En fait, l'expérience artistique est créatrice dans le sens où elle *prédispose* la perception en *l'interrompant*. Mais cela n'est possible que parce que la création de l'œuvre d'art n'est pas simplement pure fantaisie de l'artiste ; elle est la concrétisation d'un mouvement qui, *parce qu'il nous parle*, produit une *ouverture* au niveau de la perception :

Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toute pièce ; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'observions pas en nous, jusqu'à un

¹⁰⁴ *P M.*, p. 152.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 153, souligné dans le texte. Dans *Le Rire*, Bergson parlera d'un « détachement naturel » qui se caractérise par une « manière virginale... de voir, d'entendre ou de penser », p. 118.

¹⁰⁶ Jean-Michel Le Lannou, « Voir les choses mêmes : art et philosophie selon Bergson » in *Philosophique*, Ed. Kimé, Paris, 1999, p. 63 et 62.

certain point, ce qu'ils nous disent d'autrui. Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles¹⁰⁷.

L'expérience artistique renvoie ou doit nous renvoyer à une autre expérience tout aussi fondamentale et nécessaire : l'observation intérieure qui est effort d'approfondissement de soi et de la durée. Ainsi l'expérience de la création *en soi* implique que l'analyse conceptuelle et la perception pragmatique cèdent le pas à la *sympathie*, c'est-à-dire à une plongée intime où la conscience entre en « résonance » avec la dimension esthétique de l'œuvre d'art, ou avec ce que Bergson, dans *l'Essai*, appelait le « sentiment esthétique » dans et à travers lequel se manifeste « cette intervention progressive d'éléments nouveaux »¹⁰⁸. Ce n'est qu'à ce titre et à cette condition qu'on peut parler de détachement et, plus particulièrement, de création. C'est en ce sens également que l'artiste représente le « premier modèle de notre libération »¹⁰⁹ et que l'art est fondamentalement un modèle de création puisqu'il introduit à une *praxis* :

L'art [...] indique une pratique, qu'il nous sera possible de déplacer, de reprendre et dont surtout nous pourrions devenir l'auteur¹¹⁰.

Ainsi, dans l'expérience de la création artistique, la perception pragmatique *devient* perception esthétique en tant qu'elle est désormais ouverte à l'expérience intérieure de la nouveauté qui *surgit*. Quelle forme prendra la nouveauté ? Comment la perception de l'œuvre réussit-elle à nous « toucher », à nous métamorphoser ? Ce sont bien des « nuances d'émotion » qui « apparaissent » tout-à-coup, et qui permettent d'accéder à « nos propres états d'âme dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu »¹¹¹. La perception de l'œuvre d'art, qui est aussi contemplation, vient en quelque sorte éveiller et libérer *l'émotion nouvelle* qui transformera positivement en la détournant la perception commune en une perception élargie.

¹⁰⁷ P. M., p. 149.

¹⁰⁸ D. I., p. 9.

¹⁰⁹ J.- M. Le Lannou, *art. cit.*, p. 62.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Le Rire*, p. 117.

L'artiste, de par sa sensibilité et sa créativité, témoigne d'une manière de sentir, d'éprouver les choses et, dans une certaine mesure, de « penser en durée » puisque son œuvre, sa création, nous révèle, dans ses prolongements inventifs, des différences irréductibles à toute identité, à toute forme de répétition du même. C'est bien ce qui caractérise la nouveauté exprimée par l'œuvre d'art et à laquelle nous devons *habituer* notre perception pour l'acheminer progressivement vers « une vision plus directe de la réalité »¹¹² qui est, ni plus ni moins, la définition bergsonienne de l'intuition de la durée. En ce sens, la nouveauté introduite par l'œuvre d'art est une source de vérité, c'est-à-dire de « dévoilement »¹¹³. L'œuvre d'art *en soi* est donc un modèle de création puisqu'il manifeste quelque chose de singulier et d'original. L'artiste, par son activité, introduit de l'imprévisible nouveauté qui émerge aussi à travers son œuvre. C'est la singularité de celle-ci qui en fait toute l'originalité. De plus, l'œuvre, parce qu'elle est une création, ne se reproduira jamais plus de la même façon. On pourra l'imiter, la reproduire, mais ce ne sera pas une création au sens plénier du terme même si, paradoxalement, l'imitation pourrait être « originale ».

Ainsi, l'analyse de la signification de l'œuvre d'art chez Bergson nous révèle les caractères essentiels de la création. La créativité de l'artiste s'exprime dans et à travers ce que l'on pourrait appeler une *esthétique de la perception*, c'est-à-dire un regard original et peut-être originel sur le vivant lui-même. Le rôle de l'activité créatrice de l'artiste, voire de toute création, consiste donc à libérer la perception de son aliénation dans le champ de l'action. C'est bien parce l'expérience artistique peut *toucher* l'émotion qu'elle peut *interrompre* la perception et *l'ouvrir* à la nouveauté. C'est bien là ce que nous pourrions appeler un *mouvement spontané de création et d'autocréation*. C'est bien en ce sens également que, pour Bergson, l'artiste est créateur et qu'il existe une relation entre l'idée de libération et

¹¹² *Ibid.*, p. 120. Voir aussi *La Pensée et le mouvant*, p. 153 : « C'est donc bien une vision plus directe de la réalité que nous trouvons dans les différents arts ».

¹¹³ C'est en ce sens que Le Lannou définit la conception de l'art chez Bergson : « L'art comme révélation du réel », comme « puissance de dé-voilement », puisqu'il « délivre le regard des nécessités de l'action », voir *art. cit.*, p. 64. L'œuvre d'art constitue donc l'expression *in concreto* d'une expérience effective de la réalité qui est celle de la création. Il ne faudrait pas confondre toutefois avec la notion grecque d'*alêthéia* qui est pensée, notamment chez Platon, comme une réalité métaphysique ou essentiellement idéale, située au-delà du temps considéré, *ipso facto*, comme une réalité « moindre ».

celle de création. Enfin, par son caractère de nouveauté et d'originalité, l'expérience artistique nous introduit, par une sorte d'« effet mimétique », à une *praxis* de la création¹¹⁴.

Mais l'art ne peut pas tout faire ; il a ses limites. Même si l'expérience de l'art prouve à tout le moins qu'il est possible de libérer pratiquement la perception de la limitation imposée par nos besoins, il ne s'agit pas, pour la philosophie, de se mettre à l'école de l'art. Là n'est pas l'enjeu de la réflexion de Bergson. De plus, selon lui, l'art a quelque chose de circonscrit, de limité, d'« aristocratique ». Ce n'est pas le propre de tous que de naître « détaché ». C'est pourquoi l'artiste est un « type », un « privilégié » de la nature. Ainsi, lorsque l'on met en parallèle l'art et la philosophie chez Bergson, celui-là, tout aussi essentiel qu'il puisse être, apparaît déficient : « Il dilate notre perception, mais en surface plutôt qu'en profondeur. Il enrichit notre présent, mais il ne nous fait guère dépasser le présent »¹¹⁵. L'art, dans la perspective bergsonienne, est en fait une propédeutique à la philosophie ; la perception élargie des artistes peut effectivement conduire à l'intuition philosophique. Contrairement à l'art, la philosophie pourrait être « démocratique » :

[...] ce que la nature fait de loin en loin, par distraction, pour quelques privilégiés, la philosophie, en pareille matière, ne pourrait-elle pas le tenter, dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde ?¹¹⁶.

Mais que signifie ici les expressions « dans un autre sens » et « d'une autre manière » ? Quel est en fait le rôle de la philosophie pour Bergson ? Il est bien évident que l'enjeu n'est point ici d'écrire un poème ou de faire un tableau, mais de *penser la création en durée*. Si la

¹¹⁴ La notion de « *praxis* », telle que nous l'envisageons ici, pourrait renvoyer à une forme d'*anthropologie de la création*, au sens où la *praxis* développe l'idée d'un nouveau rapport à soi, au vivre, au concret et, donc, à la personne elle-même, qui implique une perception élargie par l'expérience de l'art et de la création comme *création de soi par soi*. En d'autres termes, c'est à une reconfiguration de la signification du rapport mémoire, perception, action, qu'ouvre la réflexion de Bergson sur la création artistique et, par extension, sur le phénomène de l'autocréation lui-même.

¹¹⁵ P. M., p. 175.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 153. Il est intéressant de noter ici la différence de perspective entre Bergson et Platon sur le plan du statut de l'artiste et de la philosophie : l'artiste, pour Platon, n'est pas considéré comme un « privilégié » dans la Cité, il ne constitue pas un « modèle » pour celui qui veut s'éveiller, car il soulève les passions, il est en quelque sorte dans le « mouvant » de la *doxa* ; de plus, contrairement à Bergson, la conception de la philosophie chez Platon n'a rien de démocratique, car l'idéal c'est la contemplation du Bien immuable que seul peut connaître le philosophe et, en ce sens, il représente bien l'élite aristocratique de la Cité.

théorie bergsonienne de l'art est fondée sur la naturalité de l'artiste, la philosophie, quant à elle, exige une méthode et un effort personnel pour l'appliquer et la comprendre. Elle est, en principe, plus « accessible » ; mais plus encore, elle vise la transformation et la libération de quelque chose de fondamental et de vital : l'existence aliénée de l'homme. Aussi l'art, de façon générale et dans sa fonction positive, représente pour la philosophie, telle que Bergson l'envisage, un modèle et un encouragement à poursuivre cet effort d'approfondissement de soi. Il prépare ainsi à une compréhension philosophique mais aussi anthropologique de l'idée de création.

Si la pratique de la philosophie permet « l'extension et la revivification de la perception »¹¹⁷, ce sera dès lors non plus une philosophie du concept à laquelle nous aurons affaire, mais bien une philosophie de l'expérience intérieure qui pourrait, et c'est la perspective que nous envisageons, définir une anthropologie de la création. Mais pour en arriver là il reste encore des éléments importants à clarifier dont, entre autres, celui évoqué dans le troisième exemple donné par Bergson dans *L'Évolution créatrice* : l'acte libre¹¹⁸. Comment le philosophe entrevoit-il la question de la liberté ? Quel est le rapport entre celle-ci et la création de soi par soi ? La réflexion sur la question de la liberté est pertinente puisqu'elle permettra d'orienter la recherche vers la compréhension des modalités de l'autocréation. Réfléchir à ces questions nous permettra de comprendre comment la thèse de l'autocréation chez Bergson peut être appréhendée et interprétée comme phénomène émergentiste et immanentiste.

¹¹⁷ P. M., p. 157.

¹¹⁸ É. C., p. 240.

CHAPITRE III

LIBERTÉ ET AUTOCRÉATION¹

3.1 La question de la liberté

Le thème de la liberté occupe une place essentielle dans l'œuvre de Bergson, tout particulièrement dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* où il a germé et pris forme². Une des thèses principales de cet ouvrage consiste à affirmer que le problème de la liberté est fondé sur un malentendu, et que celui-ci se retrouve à la fois dans la conception classique comme dans celle de ses adversaires. Dans ce chapitre, nous essaierons de situer le problème de la liberté dans le cadre polémique à l'intérieur duquel il fut pensé et articulé, et d'expliquer les raisons pour lesquelles Bergson réfute certaines thèses, notamment le déterminisme universel. Cette piste de réflexion nous apparaît pertinente puisqu'elle permettra de mettre en lumière non seulement la thèse bergsonienne de la liberté, du moins

¹ Nous poursuivons dans ce chapitre trois la réflexion amorcée au chapitre précédent et qui s'inspirait de trois exemples de création donnés par Bergson dans *L'Évolution créatrice*, p. 240, voir aussi *supra*, p.47 et 48. Revenons brièvement sur le sens du troisième énoncé : « Tout acte volontaire qui renferme une part de liberté ... apporte quelque chose de nouveau dans le monde ». Trois éléments importants sont impliqués dans cette affirmation : la volonté, la liberté et la nouveauté. Nous ne pouvons que revenir à *l'Essai* pour tenter de comprendre le fondement à partir duquel Bergson affirme ici l'existence de la liberté.

² L'idée de liberté va connaître des développements subséquents dans l'œuvre de Bergson. Nous ne pouvons dans le cadre de ce chapitre, et même de cette recherche, couvrir l'ensemble de ces développements. Pour une analyse plus complète et détaillée de cette question, voir, entre autres, l'article de Léon Husson, « Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne », in *Les Études Bergsoniennes*, Vol. IV, Paris, éd. Albin Michel, 1956, p. 157 à 201.

celle que l'on retrouve dans *l'Essai*, mais aussi et surtout, son rapport avec l'idée de création : comment s'articule un tel rapport chez Bergson ? Quel est le fil conducteur qui relie ces deux concepts ? De plus, le détour par la question de la liberté est nécessaire puisqu'il permettra de soulever un problème anthropologique fondamental qui n'est pas sans rapport avec l'esprit général de cette recherche. En quel sens, plus précisément, une réflexion sur la liberté permet-elle d'éclairer la problématique du fondement de l'autocréation ?

Le déterminisme implique-t-il nécessairement l'absence de liberté comme le pense par exemple Henri Laborit³, ou sa condition comme le pense Sartre⁴ ? Si le comportement humain est entièrement déterminé par des mécanismes physiologiques et psychologiques, voire même cosmologiques, comment dès lors penser la question de la liberté autrement qu'en termes d'illusion ou d'épiphénomène ?

Être libre ne présupposerait-il pas la possibilité ou le pouvoir de se libérer non pas du déterminisme comme tel (comment le pourrait-on ?), mais de *certain*s déterminismes qui seraient en quelque sorte la cause de notre aliénation⁵ ? C'est bien à une certaine conception du déterminisme lui-même, de la détermination de la *psyché* et des phénomènes qui s'y produisent, que renvoie la critique de Bergson. Mais que signifie plus précisément le concept de détermination et comment est-il défini par Bergson ? De façon générale, le déterminisme est « le caractère d'un ordre de faits dans lequel chaque élément dépend de certains autres d'une façon telle qu'il peut être prévu, produit, ou empêché à coup sûr suivant que l'on connaît, que l'on produit, ou que l'on empêche ceux-ci »⁶. Sur le plan épistémologique, cette définition renvoie au principe de causalité, qui est le principe de toute science ou

³ Voir à ce sujet, *L'agressivité détournée*, Union Générale d'Éditions, coll. 10|18, 1970.

⁴ Voir à ce sujet, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, éd. Nagel, 1970.

⁵ Le concept d'aliénation pourrait se définir ici, à la suite de Laborit, comme étant l'inconscience de ce qui nous détermine en tant qu'être humain, ce qui nous sépare de la vie elle-même et, par conséquent, de nous-mêmes. La tentative ou la recherche d'une libération de notre aliénation par la création et l'autocréation, est un des objectifs poursuivis par ce que nous appelons une « anthropologie de la création ».

⁶ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1988, p. 221 ; « Conception positive, fondée sur la vérifiabilité des phénomènes, selon laquelle certaines conditions étant données, les faits qui s'ensuivront sont prévisibles avec précision », Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Librairie Armand Colin, 1980, p. 80.

connaissance expérimentale⁷. En suivant cette logique, on aboutit à la doctrine philosophique du déterminisme universel telle qu'elle a été exprimée par Laplace⁸. C'est donc à une négation de la liberté qu'on débouche nécessairement avec une telle théorie, tant sur le plan psychologique que philosophique, puisque tout est déterminé, y compris la volonté humaine. On reconnaît ici une des thèses fondamentales de Spinoza selon laquelle « toute chose singulière, c'est-à-dire finie, dépend d'une autre cause elle-même finie et ainsi à l'infini »⁹. Mais allons plus loin, sur le plan anthropologique, le déterminisme universel aboutit fatalement à une vision mécaniste de l'homme tout à fait incompatible avec les thèses les plus fondamentales du bergsonisme. En effet, le concept de durée « créatrice » sera au cœur de toute cette réfutation.

Aussi, notre propos n'est pas politique et ne renvoie donc pas au premier article de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 et repris en 1948, selon lequel, « Tous les hommes naissent libres et égaux en droits » et qui implique, par conséquent, l'existence d'une liberté sociale et politique. L'affirmation d'une telle liberté fait étonnamment contraste avec certaines affirmations de Bergson selon lesquelles « les actes libres sont rares »¹⁰, ou encore, « beaucoup vivent et meurent sans avoir connu la vraie liberté »¹¹. Et pourtant n'est-ce pas Bergson lui-même qui nous dit que « la liberté est un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair »¹² ? Comment alors concilier ces deux thèses apparemment contradictoires ? Cette proposition est fondamentale : la liberté est un fait, non un concept pour Bergson, et toute la difficulté consiste à la *percevoir* comme tel, à constater son existence comme un *fait de conscience* indépendamment de l'idée elle-même dont il faut

⁷ Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, éd. Nathan, 1990, p. 93.

⁸ Le déterminisme universel se définit également comme étant le « principe selon lequel tous les phénomènes naturels sont liés les uns aux autres par des relations invariables ou lois », L.M. Morfaux, *op. cit.*, p. 80.

⁹ Spinoza, *Éthique*, I, 28 ; « Il n'y a dans l'âme humaine aucune volonté absolue ou libre », *Ibid.*, I, 48.

¹⁰ *D. I.*, p. 126.

¹¹ *Ibid.*, p. 125. Voir aussi la conclusion, p. 174 : « Nous sommes rarement libres ». Nous reviendrons sur le sens de ces affirmations un peu plus loin dans ce chapitre.

¹² *Ibid.*, p. 166.

s'épurer. Il ne s'agit donc pas, de prime abord, pour Bergson de *concevoir* la liberté, de la penser comme représentation, ou même comme *possibilité*, mais de se l'approprier comme un mouvement constitutif de soi, du « moi qui dure ». Ainsi tout le problème consiste à se demander comment passer ou *revenir* du concept, au fait *lui-même* de la liberté¹³.

Sans toutefois nier l'existence d'un certain déterminisme (physique et psychologique), la réflexion critique de Bergson ouvre sur une *dimension métaphysique* où la question de la liberté prend tout son sens. Que devient le problème de la liberté lorsqu'on le considère sous l'angle d'une conversion aux données immédiates de la conscience ? Comment doit-on envisager l'existence d'un tel problème (voire sa solution) du point de vue de la durée elle-même ? La perspective développée par Bergson consiste à dénoncer la transposition dans le domaine de la psychologie des opérations logiques telles qu'on les retrouve dans le domaine de la physique. En d'autres termes, c'est contre le modèle physicaliste ou, si on veut, l'explication mécaniciste de la nature en tant qu'il s'applique à la dimension psychologique de l'être humain, que se développera la critique bergsonienne du déterminisme universel, ce qui aura comme conséquence, entre autres, la valorisation d'une approche intuitive et créatrice de la vie psychique.

Cette nécessaire conversion aux données immédiates que sont, entre autres, la durée et la liberté, présuppose une méthode d'introspection rigoureuse et une activité de déconstruction, où il s'agit en quelque sorte de « faire craquer » les cadres de nos utiles conventions (inhérentes au langage et à la science), pour ressaisir le vécu créateur de la conscience profonde. C'est ce qui fait à la fois l'originalité et la principale difficulté de l'argumentation de Bergson concernant la liberté que de nous amener à la prise de conscience d'une *dualité*, et d'exiger un effort nécessaire pour penser la durée *indépendamment* de l'idée d'espace, pour la découvrir dans la pensée même si, paradoxalement, « nous pensons le plus souvent dans l'espace »¹⁴. C'est donc moins la question de l'existence de la liberté que la critique des conditions qui rendent son effectuation problématique qui fera l'objet du troisième chapitre

¹³ Il va sans dire qu'il ne s'agit pas pour Bergson de nier l'existence du concept ou de l'idée, mais de montrer que le concept n'est pas premier dans l'ordre de la connaissance. Dans un certain sens, c'est à une phénoménologie de la liberté à laquelle nous prédispose la lecture de l'*Essai*.

¹⁴ D. I., Avant-propos, p. VII.

de l'*Essai*. Et c'est bien dans ce cadre de réflexion que nous allons « plonger » pour comprendre le malentendu qui fonde le problème de la liberté en tant qu'il repose sur la confusion entre l'espace et la durée :

Nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité : une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne, et, en un certains sens, le problème de la liberté lui-même¹⁵.

On le voit bien, on ne peut poser la question de la liberté humaine en faisant abstraction de celle relative au déterminisme, et c'est bien à ce débat que nous allons être confrontés avec Bergson. Entre l'indétermination pure (qui serait l'attribut de Dieu) et le déterminisme universel (qui nous réduirait en quelque sorte à l'état de machine ou d'automate conscient), y a-t-il une place pour une réflexion pertinente sur la question de la liberté ? En fait, la conception bergsonienne de la liberté se situe entre ces deux positions extrêmes, ou plutôt elle tente de les dépasser : celle du déterminisme universel qu'il va critiquer et celle d'une affirmation radicale et absolue de la liberté qu'il va nuancer à partir d'un postulat qui tient compte de l'imprévisible nouveauté de l'acte créateur. C'est dans cette direction, semble-t-il, qu'il faudra regarder pour comprendre l'argumentation de Bergson.

Aussi notre réflexion impliquera la convergence de trois dimensions fondamentales : psychologique, métaphysique et anthropologique. Psychologique parce qu'il sera question, dans l'*Essai*, d'une réfutation de la conception déterministe de l'esprit telle qu'on la retrouve dans l'associationnisme, lui-même calqué sur la conception déterministe de la nature ; métaphysique parce que la thèse bergsonienne de la liberté trouvera son fondement dans l'idée de durée *créatrice*¹⁶ ; et enfin anthropologique puisqu'il s'agit aussi, à l'intérieur de ce

¹⁵ *Ibid.*, p. VII-VIII.

¹⁶ L'entreprise métaphysique de Bergson est explicitement formulée dans *Matière et Mémoire* et consiste essentiellement à aller « chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tourant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* », p. 205, souligné dans le texte. Mais cette entreprise est fort complexe et exige à la fois des ajustements et des approfondissements. C'est précisément ce que fait Bergson tout au long de son œuvre. Dans *La Pensée et le mouvant*, dans une note capitale qui porte notamment sur la « théorie de la Relativité », Bergson revient donc sur « sa » définition de la métaphysique « qui a pour centre l'expérience de la durée avec la constatation d'un certain rapport entre cette durée et l'espace employé à la mesurer »,

travail, de s'interroger sur le sens et le statut d'une vision de l'être humain considéré en son essence comme être créateur et autocréateur.

3.2 La critique de l'hypothèse déterministe

3.2.1 *Le déterminisme physique et le postulat de l'irréversibilité absolue de la durée*

Je considère le déterminisme laplacien, confirmé comme il semble l'être par le déterminisme des théories physiques, et par leur succès éclatant, comme l'obstacle le plus solide et le plus sérieux sur le chemin d'une explication et d'une apologie de la liberté, de la créativité, et de la responsabilité humaine.

Karl Popper, *L'Univers irrésolu*

En quoi une réflexion sur la nature de la durée peut-elle nous amener à reconsidérer le sens des problèmes fondamentaux de la philosophie et, plus spécifiquement, celui de la liberté ? Tout se passe comme si Bergson ne cessait de revenir sur cette question : que signifie mettre le temps *dans* la pensée ? Que signifie penser en durée¹⁷ ? La résolution du problème de la liberté, tel qu'elle est formulée dans l'*Essai*, sera marqué du sceau d'une telle exigence, d'un tel effort qui consiste essentiellement à dégager les implications de l'introduction du temps dans l'ordre de la conscience. Si « agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée »¹⁸, encore faut-il se demander pourquoi cette condition s'impose à la pensée ? Introduire le temps dans la considération du problème de la liberté implique, en fait, la prise en compte de l'effectivité créatrice de la durée dans le progrès continu de la conscience. C'est donc dans un contexte polémique que va se développer la conception de l'acte libre chez Bergson, en tant qu'elle se dégage principalement d'une réfutation du déterminisme psychologique qui implique lui-même une conception associationniste de

p. 37. Ainsi la métaphysique, en tant que mode de connaissance spécifique, a pour objet la durée réelle, *ibid.*, p. 177.

¹⁷ Cette proposition est explicitement formulée dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 30.

¹⁸ *D. I.*, p. 174.

l'esprit¹⁹. Mais plus précisément, cette conception déterministe des faits psychologiques est elle-même calquée à partir d'une vision qui s'inspire du modèle physicaliste tel qu'on le retrouve dans les sciences de la nature, et que Bergson appelle le déterminisme physique. C'est à partir de la critique d'un usage abusif d'une telle représentation que Bergson tentera de mettre en lumière le malentendu lié au problème de la liberté, en tant qu'il repose sur une confusion entre le déterminisme physique et le déterminisme psychologique, c'est-à-dire « sur une conception inexacte de la multiplicité des états de conscience et surtout de la durée »²⁰.

Il semble donc évident que nous ne pouvons penser le problème de la liberté chez Bergson sans l'opposer systématiquement à une vision déterministe du monde et de la conscience, dans la mesure où elle fait abstraction dans ses considérations de la durée définie comme vecteur de croissance et de modification incessante de la vie intérieure. Aussi, pour bien cerner cette problématique et en comprendre les implications, il est nécessaire de l'envisager à partir d'un des postulats fondamentaux du bergsonisme, à savoir l'irréversibilité absolue de la durée :

L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain *ordre* de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace, et ne saurait être employé à le définir²¹.

Ce postulat va à l'encontre de l'hypothèse déterministe elle-même selon laquelle tout acte est déterminé nécessairement par des causes antécédentes dont la connaissance garantirait la prévisibilité de tous nos actes. Si (et c'est bien dans cette hypothèse que se place le déterminisme) tout acte est prévisible, c'est que l'on peut déduire *a priori* l'effet à partir de la cause, ce qui présuppose un rapport de dépendance entre l'antécédent et le conséquent. Bergson invalidera toute déduction de ce genre puisqu'elle est fondée sur une conception inexacte de la multiplicité des états psychologiques. En effet, si les états de conscience ne

¹⁹ *Ibid.*, p. 117. Nous reviendrons sur cet aspect du problème dans la prochaine section.

²⁰ *D. I.*, p. 107.

²¹ *D. I.*, p. 76, souligné dans le texte ; « ... l'hypothèse d'un retour en arrière devient inintelligible dans la région des faits de conscience... Le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé », *Ibid.*, p. 115-116. Ce postulat est également au fondement d'une conception de l'autocréation chez Bergson. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de ce travail.

sont pas quantifiables, s'ils ne sont pas arithmétiquement dénombrables, ils ne sont pas, par conséquent, prédictibles. Et c'est bien sur cette idée que repose le déterminisme en général. Ainsi, la notion de prévisibilité repose sur une conception quantitative de la multiplicité des états de conscience. En d'autres termes, le déterminisme n'est valide que si et seulement si la multiplicité intérieure est numérique et si les états de conscience sont mesurables ; or, pour Bergson, ils ne le sont pas, puisque la sensation, par exemple, est une réalité qualitative :

Plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent »²².

Par conséquent, cette conception de la multiplicité est inexacte. Toute la démonstration de Bergson repose donc sur le principe d'une différenciation qualitative des états de conscience, et du caractère singulier et créateur de chacun d'eux. De plus, si chaque état de conscience est unique et nouveau, il est non reproductible, c'est-à-dire irréversible. En d'autres termes, l'irréversibilité absolue de la durée des faits psychologiques profonds, c'est-à-dire ceux qui sont pensés en dehors des catégories de l'espace, implique la non-reproductibilité du *même* ou, plus précisément, la création de l'imprévisible nouveauté des actes de conscience. Ainsi la thèse de l'imprévisible nouveauté de l'acte créateur vient porter un dur coup au déterminisme²³, puisqu'elle implique que le conséquent ne peut être déduit avec certitude de l'antécédent et que l'apparition d'événements singuliers empêche non seulement la prédiction exacte du futur, mais aussi la répétition du passé. Aussi, la critique bergsonienne du déterminisme universel vise à dénoncer une conception erronée du temps, c'est-à-dire un pseudo-problème lié à l'omission de l'action créatrice de la durée dans le processus de décision et d'émergence de l'acte libre. Examinons maintenant de façon plus spécifique la nature de ce problème tel qu'il est appréhendé dans l'*Essai*.

²² *D. I.*, p. 7. C'est, encore une fois, sur le fondement de la confusion de l'espace et du temps que Bergson développera, dans le chapitre I de l'*Essai*, sa critique du concept de « grandeur intensive » : comment peut-on ériger en grandeur une intensité pure ? Pourquoi une intensité est assimilable à une grandeur ? *Ibid.*, p. 3-2. Dans la conclusion de l'*Essai*, Bergson reviendra à nouveau sur cette idée fondamentale développée dans le chapitre I : « Si la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité, au dedans de vous, n'est jamais grandeur », *ibid.*, p. 169.

²³ Dans un de ses aspects seulement, c'est-à-dire concernant la prévisibilité ; car, d'un autre point de vue, on ne peut nier que la création implique des conditions de réalisation.

Le déterminisme universel se présente sous deux formes : l'une physique, et l'autre psychologique. De façon générale, la thèse du déterminisme universel est fondée sur le principe de causalité : dans des conditions identiques, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Or si ce principe peut s'appliquer effectivement aux phénomènes de la nature et conserver par conséquent toute sa validité, c'est pour la simple et bonne raison que nous pouvons observer une certaine régularité dans leur succession. Ainsi dans la nature nous avons affaire à des phénomènes qui « obéissent » à une certaine détermination, ce qui rend légitime l'application du principe de causalité. Étant donné la nature des conditions dans lesquelles ces phénomènes se répètent et se succèdent, nous formulons une loi permettant de les prédire scientifiquement. On retrouve cette idée chez Kant où le concept de cause « exige absolument qu'une chose A soit telle qu'une autre B en dérive *nécessairement* et suivant une *règle absolument universelle* »²⁴. Le problème ici n'est pas qu'il y ait cause, mais plutôt de savoir si une telle définition de la causalité permet de concevoir l'existence de la nouveauté dans l'effet *lui-même* ? Car de deux choses l'une : ou bien l'effet découle nécessairement de la cause et il n'y a pas de nouveauté puisqu'il ne peut y avoir *plus* dans l'effet que dans la cause, sinon ce « plus » ne serait pas expliqué ; ou bien l'effet est différent de la cause, radicalement nouveau par rapport à elle. Dans le premier cas, on peut reconnaître le principe de causalité scientifique qui sous-tend notamment le mécanisme et la métaphysique de Descartes ; dans le second, on retrouve le postulat qui sera au fondement de la critique bergsonienne de la notion de causalité classique.

Comment alors la liberté est-elle possible dans un univers matériel déterminé où les mêmes causes produisent les mêmes effets ? Si les mêmes causes produisent les mêmes effets, il y a détermination, donc il n'y a pas de liberté. Toutefois, et c'est là le fondement de la thèse dualiste de Bergson, les lois qui servent à rendre compte du mouvement de la matière et de la conservation de l'énergie ne sont pas nécessairement les mêmes qui servent à rendre compte du mouvement de l'esprit. Or, cette différence de nature entre les faits internes et le monde extérieur prépare l'élucidation du problème de la liberté. Entre l'intériorité et

²⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de Tremesaygues-Pacaud, Paris, PUF, 1965, p. 104, souligné dans le texte.

l'extériorité, le temps et l'espace, la conscience et les objets physiques, il y a différenciation, disjonction :

Ainsi dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession²⁵.

Bergson réfute donc la conception déterministe en montrant que notre vie intérieure est en perpétuel changement et qu'elle est, par suite, irréductible aux explications déterministes inhérentes aux sciences de la nature. C'est justement l'analyse critique du concept de causalité qui permettra la réfutation du déterminisme universel, dans la mesure où il ne peut s'appliquer entièrement dans le domaine de la conscience et ce, en vertu du postulat de l'irréversibilité, ou de ce que nous pourrions appeler le *principe de création*, qui implique « l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état », et « de se répéter jamais en profondeur »²⁶. C'est bien sur un tel fondement et en opposition au principe de causalité, que repose la thèse bergsonienne de la création de l'acte libre :

Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se répéter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience. Or, notre conception de la durée ne tend à rien moins qu'à affirmer l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, et l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent deux moments différents d'une histoire²⁷.

En fait, la critique de Bergson porte plus spécifiquement sur une conception du monde et de la vie psychologique fondée sur la généralisation abusive du déterminisme physique et de la loi de conservation de l'énergie²⁸ en tant qu'ils tiennent « pour absolue la détermination des faits de conscience les uns par les autres »²⁹ :

²⁵ *D. I.*, p. 81.

²⁶ *É. C.*, p. 5-6.

²⁷ *D. I.*, p. 150.

²⁸ « Le déterminisme physique sous sa forme actuelle se déduit de la loi de conservation de l'énergie appliquée à la totalité des faits physiques. Cette loi exige que la somme d'énergie actuelle et d'énergie potentielle soit constante dans l'univers », Bergson, *Cours*, t. II, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992, p. 243. Bergson donne également une autre formulation de ce principe : « Étant donné la position, la direction et la vitesse de tous les points matériels de l'univers à un moment donné, la position, la direction et la vitesse de ces mêmes points à un moment quelconque de la durée sont déterminés rigoureusement et pourraient même être calculés par une intelligence d'une puissance infinie », *Ibid.* Cette formulation fait étrangement penser au fameux texte de Laplace tiré de l'*Essai*

Ainsi naît le déterminisme associationniste, hypothèse à l'appui de laquelle on invoquera le témoignage de la conscience. [...] Il semble naturel que ce déterminisme en quelque sorte *approximatif* [...] cherche à s'étayer du même mécanisme qui soutient les phénomènes de la nature : celui-ci prêterait à celui-là son caractère géométrique, et l'opération profiterait tout ensemble au déterminisme psychologique, qui en sortirait plus rigoureux, et au mécanisme physique, qui deviendrait universel³⁰.

On voit déjà ici l'application d'une hypothèse psychologique elle-même calquée sur le modèle physicaliste, hypothèse que déconstruit Bergson. Si la détermination des faits de conscience est absolue et qu'ils sont par conséquent à l'image des faits matériels, c'est-à-dire prévisibles, l'existence de la liberté ne peut apparaître que sous la forme d'un épiphénomène, d'une hypothèse farfelue ou d'un jeu subtil de l'esprit. Pour Bergson la liberté n'est rien de tout cela : elle est un fait autocréateur qui manifeste la plénitude dynamique du moi et rejoint ainsi les profondeurs de la vie consciente et de la durée créatrice. Mais pour en arriver là, certaines conditions s'imposent.

Dit autrement, la critique bergsonienne du déterminisme vise à dénoncer et à réfuter de façon systématique la correspondance ou, si on veut, le parallélisme entre deux conceptions du monde : le physicalisme et l'associationnisme. Comme la matière (et non la vie) est sans mémoire et que son mouvement se caractérise principalement par la répétition (et non la création, d'où la possibilité de prévoir certains phénomènes), elle offre donc prise aux lois de la science. Car on ne peut prédire que ce qui se répète identiquement. Toutefois, chez l'être conscient, les faits psychologiques, en tant qu'ils *durent*, ne peuvent répondre de la *même manière* que les faits physiques aux déterminations mécaniques et répétitives de la nature et à

philosophique sur les probabilités : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : *rien ne serait incertain* pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux », cité par Bergson dans *L'Évolution créatrice*, p. 38, nous soulignons. C'est bien en effet cette *hypothèse* mécanistique qui inspire le déterminisme scientifique, que nous retrouverons transposée dans le domaine de la psychologie et, par extension, dans celui de l'anthropologie.

²⁹ *D. I.*, p. 112.

³⁰ *Ibid.*, nous soulignons. Nous reviendrons sur cette question du déterminisme psychologique dans la prochaine section.

l'interprétation qu'on en donne³¹. La conscience n'est en rien une affaire d'arithmétique ; la liberté n'a rien à voir avec le calcul et la mesure ; bien au contraire, la mémoire en tant qu'elle (se) conserve et accumule du passé dans le présent, introduit *ipso facto* dans le mouvement de la vie intérieure une part d'indétermination et de nouveauté et, donc, de création, préalable indispensable à l'expérience de la liberté. La thèse bergsonienne renvoie donc à l'existence d'un processus créateur et autocréateur de la conscience et ouvre, par conséquent, sur du nouveau, de l'inédit, du *libre* :

La conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une *continuité de création* dans une durée où il y a véritablement croissance, durée qui s'étire, durée où le passé se conserve et grandit [...]³².

C'est donc l'expérience qu'une conscience fait d'elle-même en tant qu'elle dure et *se crée* que doit nous révéler la conversion radicale de l'esprit aux données immédiates.³³ Comprendre et envisager les idées et les problèmes philosophiques du point de vue de l'introduction du temps dans la conscience, c'est aussi comprendre que cette conscience est douée de mémoire, d'un passé, d'une histoire, comme si la fonction fondamentale du vivant chez Bergson était de *se créer librement dans le temps* :

Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consiste la vie et l'action libres³⁴.

³¹ On pourrait s'interroger sur les raisons pour lesquelles Bergson refuse d'accorder quelque pouvoir créateur à la matière. En d'autres termes, pourquoi, selon Bergson, la matière n'est-elle pas productrice de nouveauté ? Naturellement il faudra, pour répondre à une telle question, attendre *Matière et Mémoire* ainsi que *L'Évolution créatrice* et analyser les arguments justifiant la thèse « spiritualiste » de la création. C'est bien dans cet « esprit » que nous aborderons la lecture de ces deux grandes œuvres en nous demandant s'il est vrai que Bergson pense la notion de création à l'intérieur d'un préjugé spiritualiste lié à son époque.

³² *É. S.*, p. 17, nous soulignons. Cette définition de la conscience nous renvoie encore une fois à la caractérisation de l'autocréation elle-même.

³³ C'est peut-être en ce sens que la réflexion de Bergson ouvre sur le domaine de la phénoménologie ; celle-ci a sans doute quelque rapport, du moins dans le principe d'un « retour aux choses elles-mêmes » et dans la critique du psychologisme, avec celle développée par Husserl.

³⁴ *É. C.*, p. 202 ; en cela consiste aussi la création de soi par soi.

Tout le problème de la liberté et du malentendu qui en fait partie, gravite donc autour d'un préjugé qui consiste en la généralisation d'une vision déterministe et scientiste du monde, que nous appelons le physicalisme, qui reste valable dans une certaine mesure pour l'étude des faits extérieurs, mais demeure problématique lorsqu'on creuse un tant soit peu et qu'on examine plus profondément la nature des faits psychologiques et le domaine de la conscience et de l'esprit dans leur rapport au temps. Aussi, au principe de causalité, au sens traditionnel du terme, Bergson oppose le principe de création ou de l'hétérogénéité qualitative de la durée qui implique l'irréversibilité absolue des faits de conscience. En d'autres termes, nous ne pouvons comprendre la liberté comme expérience singulière et créatrice du point de vue du modèle causaliste, puisqu'il implique qu'il n'y a rien de plus dans l'effet que dans la cause. Si A est la cause de l'effet B, c'est donc dire que la puissance de A est la même que celle de B. C'est donc bien une équivalence entre les deux instances qui fonde le rapport de cause à effet ; mais plus encore, si l'effet est toujours égal à la cause qui le détermine (comme la réaction et l'action), cela signifie que l'effet ne peut pas *dépasser* sa cause, car dans le cas contraire une partie de l'effet serait sans cause³⁵. Un tel rapport d'équivalence annule d'emblée toute possibilité de penser l'acte libre. Par contre, si les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets, de deux choses l'une : ou bien l'effet *imprévisible* qui résulte d'un certain rapport de forces ne sera que le signe de notre ignorance des causes et ne prouvera en rien l'existence de la liberté, c'est là, entre autres, la thèse de H. Laborit ; ou bien, et c'est la thèse de Bergson, cet « effet » qui porte le sceau de la nouveauté et de l'imprévisibilité, sera le fruit du mouvement créateur de la durée et manifestera l'acte libre.

³⁵ Voir à ce sujet, Laurent Fedi, « Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, PUF, No2, 2001, p. 110. C'est bien à Leibniz que l'auteur fait référence et au principe de conservation de la force qui renvoie au principe d'équivalence entre la cause et l'effet, nécessaire pour toute théorie physique de la nature. Dans cette perspective, « la durée n'entre pas en ligne de compte parce que la cause pleine et l'effet entier s'équilibrent à chaque instant », *Ibid.*, p. 111. C'est à É. Boutroux notamment que revient le mérite d'avoir critiqué et relativisé la fécondité scientifique de la loi de conservation, en dénonçant justement la transposition de cette même loi dans le domaine de la psychologie, sous la forme d'une conservation de l'énergie psychique, ou encore de la proportionnalité des sensations, des idées ou des décisions avec leurs antécédents présumés. Pour plus de détails sur cette question et du rapport entre la pensée de É. Boutroux et celle de Bergson, voir entre autres, Laurent Fedi, *art. cit.* ; aussi, É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (1874), Paris, PUF, 1991, notamment le chapitre VII, intitulé « De l'homme ».

Ainsi la notion de liberté prendra tout son sens chez Bergson dans la remise en question, d'une part, du principe de causalité ou du schéma d'équivalence entre la cause et l'effet psychiques qui fonde la thèse de la prévisibilité ou, si on veut, de l'impossibilité de la liberté définie alors comme épiphénomène, mais aussi et surtout dans l'idée d'un dépassement des causes qui en résulte. Cette thèse est énoncée clairement dans un cours professé en 1892-1893 au Lycée Henri-IV :

Cette liberté est l'état d'une âme qui, tout en se déterminant dans certaines conditions et en subissant la pression de ces conditions, est capable néanmoins de réagir d'une manière inattendue et imprévisible, dépassant ainsi la cause³⁶.

Au rapport de proportionnalité entre l'effet et sa cause, Bergson oppose un rapport de disproportionnalité, voire de *déséquilibre* entre les forces en présence, qui permet une réaction qui agit comme une résultante, comme un *acte qui émerge* et qui imprime ainsi une « direction nouvelle »³⁷ au mouvement créateur de la conscience. La liberté, en ce sens, est donc une manière *d'infléchir* le cours des événements (de la causalité), « puisqu'elle n'est pas le prolongement de la direction antérieurement donnée »³⁸.

Ainsi, pour Bergson, il y a « plus » dans l'effet que dans la cause, puisqu'il y a création, c'est-à-dire processus d'enrichissement graduel des états de conscience. C'est en ce sens justement que la liberté voit le jour comme création d'être³⁹, comme expression et création du moi tout entier, comme l'imprévisibilité d'un acte global qui se crée lui-même, puisqu'il n'était pas contenu dans les antécédents de la cause. Ce qui ne se répète pas, ce qui est irréversible et cumulatif, n'est donc pas prévisible. C'est sur la base d'une telle affirmation

³⁶ H. Bergson, *Cours*, t. II, *op. cit.*, p. 263. Certes, le mot « réagir » peut porter à confusion, c'est pourquoi il faut l'entendre au sens large. De plus, et c'est là un point important, la définition de Bergson met en relation les deux notions de « liberté » et d'« imprévisibilité » qui implique ou enveloppe celle de « création de soi par soi » dans l'expérience d'un dépassement.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* Et Bergson ajoute : « La conscience nous fait saisir une liberté partielle, capable de progrès, souvent considérable par rapport aux forces qui s'exercent sur elle, mais jamais illimitée », *Ibid.*, p. 264.

³⁹ L'autocréation serait en quelque sorte une *ontocréation*. Dans ce contexte, c'est toute la conception classique et métaphysique de « l'être en tant qu'être » qui est remise en question.

qu'on peut penser la signification et l'existence de la liberté comme autocréation, comme création de soi par soi.

Pour résumer, le postulat de l'irréversibilité absolue de la durée, tout en affirmant qu'il ne peut y avoir dans le théâtre de la conscience de mêmes causes qui produisent de mêmes effets, débouche, en fait, sur la thèse de l'imprévisibilité des états de conscience et sur la création de l'acte libre. Ainsi, dans le monde des faits internes, il y a « cause », mais non pas sous le mode particulier de la relation de cause à effet où celui-ci est impliqué et comme préformé dans celle-là à la manière d'une équivalence entre l'acte et ses antécédents. Si l'un entraîne l'autre, c'est qu'en principe la cause contient l'effet, idéalement, potentiellement, et que, si un acte est prévisible, c'est que l'on peut déduire *a priori* l'effet à partir de la cause. L'action ou le choix est donc fonction dans cette perspective d'un principe déterministe qui le conditionne, ce qui présuppose l'équivalence dont nous parlions un peu plus haut entre l'antécédent et le conséquent ; ce qui veut dire, en d'autres termes, que la liberté n'existe pas, que l'avenir est déjà donné dans le présent et que le temps n'apportera *rien de vraiment nouveau* puisque l'acte est déterminé, donc prévisible, à partir d'un principe causatif qui le rend possible. Si tout est déterminé, alors toute action imprévisible ne sera au fond que le fruit de notre ignorance des causes. Or, pour Bergson, ce qui est prévisible ne dure pas et de plus, ne crée pas. L'acte libre en tant qu'« effet de nouveauté », n'est pas donné ni contenu virtuellement dans le concept de cause ou de possible *a priori*. Et pourtant il y a cause :

Si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. Pour le physicien, la même cause produit toujours le même effet ; pour un psychologue qui ne se laisse pas égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus⁴⁰.

⁴⁰ D. I., p. 151. « Le rapport de causalité interne est purement dynamique, et n'a aucune analogie avec le rapport de deux phénomènes extérieurs qui se conditionnent Car ceux-ci, étant susceptibles de se reproduire dans un espace homogène, entreront dans la composition d'une loi, au lieu que les faits psychologiques profonds se présentent à la conscience une fois, et ne reparaîtront jamais plus », *Ibid.*, p. 164. Bien que nous n'ayons point développé cet aspect dans cette section, la *profondeur* et l'*unicité* des états de conscience sont deux éléments clés de l'argumentation bergsonienne en faveur de la liberté.

Aussi l'expérience de la liberté, dans la perspective bergsonienne, est dans l'identification de l'acte créateur avec le moi profond : « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment... »⁴¹. Mais cette « expression » ou cette « causalité » n'a rien à voir avec le déterminisme physique ou scientifique. Elle est plutôt de l'ordre d'une autocréation. Ainsi l'action libre est celle où :

[...] le moi tout entier avec son passé et son présent se reflète et même se dessine. Une action libre est donc comme une œuvre d'art⁴².

3.2.2 *Le déterminisme psychologique et la conception associationniste de l'esprit*

Un conséquent psychologique ne trouve jamais dans l'antécédent sa cause complète et sa raison suffisante

Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*

C'est dans une lettre adressée à Léon Brunschvicg en 1903 que Bergson va préciser le sens de la distinction entre les deux causalités en intégrant, cette fois-ci, l'idée même de création :

Ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même. [...] S'il y a causalité psychologique réelle, elle doit se distinguer de la causalité physique, et puisque celle-ci implique que *rien ne se crée* dans le passage d'un moment au moment suivant, celle-là implique au contraire la *création* par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents⁴³.

C'est parce que nous avons considéré le déterminisme comme un postulat fondamental valable pour l'ensemble de la réalité, y compris pour la réalité intérieure, que la question même de la liberté ne pouvait apparaître et se poser que sous la forme d'un insoluble problème ou d'un épiphénomène. L'exigence philosophique et critique de la pensée

⁴¹ *Ibid.*, p. 129.

⁴² Bergson, *Cours*, t. II, *op. cit.*, p. 242. Voilà la question ! Comment peut-on faire de la vie humaine une œuvre d'art ? Devenir plus humain, n'est-ce pas l'œuvre à laquelle nous sommes conviés ? Ne serait-ce pas là justement le projet d'une création de soi par soi dans la liberté ? Ici l'esthétique rejoint, dans une certaine mesure, l'anthropologie à travers le concept d'autocréation.

⁴³ *Henri Bergson, Écrits et Paroles*, t. I, Textes rassemblés par Rose-Marie Mossé-Bastide, Paris, PUF, 1957, p. 195 ; voir aussi *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 586, souligné dans le texte. C'est bien en effet le postulat émergentiste de l'autocréation tel que nous l'entendons qui est formulé ici par Bergson à travers la définition de la causalité psychologique.

bergsonienne nous demande de mesurer et de clarifier les implications d'un certain parallélisme qui a entraîné toutes sortes d'équivoques et de malentendus. L'argumentation de Bergson vise donc à dénoncer le passage implicite d'une certaine conception de la réalité objective (le déterminisme physique), dans le domaine de la réalité subjective (le déterminisme psychologique). Examinons maintenant ce que signifie cette forme particulière de déterminisme :

Le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précise et la plus récente, implique une conception associationniste de l'esprit⁴⁴.

Le modèle physicaliste tout comme le principe de conservation de l'énergie, prennent la forme de la conception associationniste dans le domaine de la psychologie. L'associationnisme, par définition, implique une conception du moi parcellarisé où chaque état de conscience est déterminé par les états antérieurs⁴⁵. Il y a donc ici « association » entre nos différents états ou, si on veut, détermination de nos actes par des motifs (désirs, aversions, habitudes) qui les conditionnent. Parce que cette conception représente le moi comme un assemblage d'états psychologiques se regroupant sous forme d'unités distinctes, sorte d'atomes de l'âme, et puisque les lois de l'association « en principe » gouvernent l'esprit humain, il est alors possible d'établir que la connaissance des motifs et des préférences entraînerait logiquement la prévision des actes ou, à tout le moins, exercerait une influence particulière sur nos choix⁴⁶. Ainsi l'esprit serait-il réduit à une espèce de mécanique

⁴⁴ D. I., p. 117.

⁴⁵ C'est entre autres à John Stuart Mill et à son ouvrage sur *La philosophie de Hamilton*, trad. Fr. de E. Cazelles, Paris, Germer-Baillière, 1989, que se réfère Bergson pour élaborer sa critique des lois de l'association qui régissent l'esprit humain. Le modèle physicaliste est constamment présent dans la psychologie de Mill. C'est d'ailleurs ce que lui reprochera Bergson : d'en rester à une conception de la liberté où les antécédents de l'acte sont posés comme extérieurs au sujet, et où le moi se présente sous la forme d'éléments séparés et réifiés. Voir à ce sujet, W. Dilthey, *Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*, in *Œuvres I*, trad. Fr. de Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992, p. 70 : « John Stuart Mill reconnaît pleinement l'autonomie des principes explicatifs des sciences de l'esprit, mais il subordonne trop fortement leurs méthodes au schéma qu'il a dégagé dans l'étude des sciences de la nature. On peut même dire que rien, dans sa Logique, n'a eu une aussi grande influence que la tentative déployée pour transférer dans le domaine des sciences de l'esprit un certain nombre de méthodes extraites des sciences de la nature ».

⁴⁶ On pourrait résumer la position de Mill vis-à-vis le problème de la liberté en disant qu'il met en relation l'acte lui-même avec le « poids » respectif des antécédents négatifs et positifs. Par exemple, si

mentale très sophistiquée où les différents éléments constitutifs « obéiraient » à des lois inflexibles, sorte de rapport complexe de forces et d'influences, qui en faciliterait la détermination dans le domaine spécifique de l'action. Ce jeu de forces, calqué sur le modèle physicaliste, implique donc une dépersonnalisation de la vie psychique, car il s'exerce sur la personne sans jamais coïncider avec elle :

C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux⁴⁷.

La conception associationniste de l'esprit est fondée sur l'hypothèse selon laquelle les faits psychologiques, la psyché, « fonctionne » de la même manière et dans le même sens que les faits physiques qui s'accomplissent mécaniquement dans l'espace. Étant donné les conditions x , l'effet y qui en résultera sera déterminé par ces mêmes conditions. Cette conception de la vie intérieure, selon Bergson, n'est pas crédible puisqu'elle ne correspond pas vraiment aux faits observés. Le problème de l'associationnisme est qu'il traite l'intensité des états psychologiques comme des grandeurs mesurables : « Attribuer une grandeur à un élément, c'est le prendre pour fixe et achevé »⁴⁸. À cette objection Bergson répond en formulant sa thèse :

Or un état psychologique n'est jamais formé mais toujours en voie de formation. [...] Tout état psychologique élémentaire, comme tout état complexe, est un progrès, un devenir, c'est moins une chose qu'un mouvement⁴⁹.

En fait, l'état de conscience *profond* est qualitativement différent et incommensurable avec les états précédents, il est à chaque fois *nouveau*, c'est pourquoi il est imprévisible et source

je m'abstiens de tuer, c'est parce que mon aversion pour le crime et ma crainte des poursuites encourues sont « plus fortes » que la tentation de tuer.

⁴⁷ D. I., p. 124. C'est là un point central de l'anthropologie bergsonienne.

⁴⁸ Bergson, *Cours*, t. II, *op. cit.*, p. 252. C'est là une des thèses fondamentales développée dans le chapitre I de l'*Essai* : « De l'intensité des états psychologiques ».

⁴⁹ *Cours*, *ibid.*, p. 252-253. C'est, encore une fois, la thèse de l'autocréation qu'exprime ici Bergson.

de création et d'autocréation. Ainsi la possibilité de penser l'acte libre chez Bergson suppose la remise en question du schéma d'équivalence entre la cause et l'effet psychiques.

Le déterminisme psychologique et, plus spécifiquement, l'associationnisme, ont donc manifestement confondu la « multiplicité de juxtaposition et la multiplicité de fusion et de pénétration mutuelle »⁵⁰, puisqu'ils font abstraction de la durée réelle du moi. Ce système conservatif de pensée ne vaut par conséquent que pour le *moi superficiel* sur lequel la durée n'a pas de prise. En d'autres termes, ce moi ne dure pas précisément parce qu'il est conçu comme une multiplicité de juxtaposition, comme un agrégat de faits psychologiques, sorte de représentation statique dans l'espace théorique de la pensée, comme si chacun des moments de la conscience qui choisit pouvait se déduire mathématiquement à partir de ses antécédents. Pourquoi avoir fragmenté ainsi la personnalité, fractionné le moi ? En vertu de quel présupposé, de quelle croyance avons-nous accepté un tel point de vue sur l'esprit et la liberté ? Le problème selon Bergson provient du fait que dans la conception associationniste, comme dans la conception classique de la liberté que nous allons examiner un peu plus loin, nous raisonnons à partir d'un schéma spatial et, pour ainsi dire, intemporel. Cette conception, par définition, méconnaît l'incidence créatrice de la durée au cœur de l'unité vivante de la conscience. Car nous ne pouvons concevoir la dissociation et la fragmentation du moi en éléments séparés et réifiés, qu'à travers leur déroulement dans un milieu homogène qui est l'espace. En ce sens, le déterminisme psychologique calque vraisemblablement les thèses du déterminisme physique en réduisant le moi et le problème de la liberté qui en découle à une équivalence entre l'effet et la cause, entre l'acte et les motifs.

Ainsi, pour Bergson, la conception associationniste de l'esprit et de la liberté pose les problèmes et raisonne en fonction d'un postulat qui présuppose l'existence d'une dissociation de nos états de conscience (la multiplicité numérique), en tant qu'ils se déroulent à l'intérieur d'un espace psychique et symbolique : celui des idées et des mots :

Tel sentiment, telle idée renferme une pluralité indéfinie de faits de conscience ; mais la pluralité n'apparaîtra que par une espèce de déroulement dans ce milieu homogène [...] qui est en réalité l'espace. Nous apercevrons alors des termes extérieurs les uns aux autres, et ces termes ne seront plus les faits de conscience eux-mêmes, mais leurs

⁵⁰ D. I., p. 122.

symboles, ou, pour parler avec plus de précision, les mots qui les expriment. [...] L'associationnisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même⁵¹.

C'est donc au nom d'une réduction symbolique que les partisans de l'associationnisme conçoivent (ou désarticulent) l'unité vivante de la conscience (du moi) comme un ensemble d'éléments distincts, objectifs et impersonnels. Ainsi on demeure à un niveau d'analyse où le temps et le moi sont pensés en termes d'espace et où l'on raisonne à partir d'un schème symbolique de représentation qui admet la multiplicité de juxtaposition de nos états de conscience et, par conséquent, leur détermination en fonction d'un rapport de cause à effet entre les motifs et les actes. Une telle vision ne s'applique en fait qu'à la *surface* du moi qu'elle se *représente* dans un espace prédisposé à la répétition, par exemple celui de la vie quotidienne qui est structuré par les exigences sociales de communication.

En résumé nous pouvons dire que l'approche déterministe du problème de la liberté confond indéniablement la causalité physique et la causalité psychologique elle-même définie par Bergson comme une création, voire une autocréation. Nous avons vu également que le modèle physicaliste, dans sa version classique du principe de causalité, est au fondement de l'interprétation déterministe de la science et, par conséquent, de la négation de la liberté. Bien que valable dans le monde matériel où la même cause produit toujours le même effet⁵², et où

⁵¹ *D. I.*, p. 122-123.

⁵² Il faut noter que ce principe ou même ce qu'on appelle le loi de conservation de l'énergie n'est au fond que «le postulat de la physique et de la chimie», et ne s'applique en réalité qu'à des «systèmes clos de points matériels, c'est-à-dire en somme à des cas très simples. Étendre cette loi à la totalité des points matériels qui composent l'univers (on reconnaît ici l'hypothèse de Laplace), ce n'est pas faire œuvre de savant, c'est faire une hypothèse métaphysique et admettre précisément ce qui est en question, à savoir que la totalité de l'univers est assimilable à un système clos de points matériels», Bergson, *Cours*, t. II, *op. cit.*, p. 247-246. C'est bien à une remise en question du concept traditionnel de science universelle que renvoie la critique de Bergson. En fait, il n'y a pas une science, mais des sciences. Cette idée fondamentale, Bergson l'exprime à quelques reprises dans son *Cours* sur «La Liberté», *op. cit.*, p. 246-264-282. Parmi ces sciences, il y a celle du vivant, la biologie qui, bien qu'elle soit à ses débuts, déborde largement les catégorisations de la science classique du 19^e siècle (physique, chimie). Mais plus encore, c'est à une distinction importante entre la nature inorganique et la nature organique et vivante à laquelle fait référence Bergson. Sur la base d'une telle différenciation, l'hypothèse d'une modification ou d'une reformulation de la loi de causalité ou de conservation de l'énergie sous la forme de la «causalité psychologique» est possible et à partir de laquelle «l'idée d'une indétermination au moins partielle dans le domaine de la vie», comme dans celui de la

par conséquent la répétition et la régularité des phénomènes engendrent leur prévision (mais est-ce que prévoir c'est expliquer ?), ce principe donc ne peut véritablement coïncider avec l'essence même de la conscience qui est la durée elle-même. C'est en raison d'un principe fondamental de la philosophie bergsonienne, à savoir l'irréversibilité absolue de la durée, et aussi de la conception du moi ou de la personnalité comme totalité créatrice et autocréatrice qui en résulte, que les mêmes causes ne sauraient produire les mêmes effets et que la question de la liberté, par conséquent, prend tout son sens. L'acte libre, dans son actualisation créatrice, ne saurait « répondre » de manière scientifique ou logique à la structure constitutive du principe de causalité physique tel qu'on le retrouve dans le modèle physicaliste et le déterminisme de la science, et ce en vertu de l'hétérogénéité qualitative des faits de conscience, ou de ce que nous avons appelé le principe émergentiste de la création, qui rend impossible leur répétition et leur prévision.

Aussi, pour Bergson, le déterminisme universel (qui reste au fond hypothétique), de même que la théorie associationniste de l'esprit qui en découle, ne peuvent expliquer entièrement ni la nature et ni la genèse de la conscience et de la liberté et, *ipso facto*, du phénomène de création lui-même. Dit autrement, la réfutation bergsonienne de la conception déterministe de la liberté s'explique par le fait qu'il n'existe aucun parallélisme (puisque'il y a disjonction, différence de nature, dualisme) entre les phénomènes physiques liés au monde de la matière, et les phénomènes psychologiques profonds liés au monde de l'esprit⁵³. C'est donc bien sur la relativisation de la loi de conservation de l'énergie et du principe de causalité que débouche la critique bergsonienne du déterminisme universel mais aussi sur une théorie

conscience, devient plausible, *Ibid.*, p. 247. En ce sens, les réflexions de Bergson sur la vie et la création ouvrent et anticipent étonnamment sur une vision contemporaine de la science, mais aussi et peut-être surtout, sur les développements actuels de la théorie de l'évolution où la question de la nouveauté et de l'imprévisibilité du temps est à l'ordre du jour. À ce sujet, voir entre autres la Thèse de Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant, de L'Évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996 ; Ilya Prigogine, *La fin des certitudes*, éd. Odile Jacob, 1996 ; *Sciences et Avenir*, « Le monde selon Darwin », Hors-Série, No 134, avril-mai 2003.

⁵³ Il faudra attendre *Matière et Mémoire* et *L'Évolution créatrice* pour repenser la question du dualisme, c'est-à-dire le rapport entre la matière et la mémoire dans l'ordre de la vie psychologique (cf. chapitre 4) et celui de la matière et de la création dans l'ordre de la vie biologique (cf. chapitre 5).

de la conscience et une vision originale de la vie psychique qui prépare en quelque sorte toute son anthropologie.

Finalement c'est en raison de la croyance au parallélisme et en l'existence d'une équivalence entre les causes et les effets psychiques qu'un malentendu s'est glissé dans la considération du problème de la liberté.

3.3 La critique de la conception classique de la liberté

3.3.1 *Aliénation et liberté*

Dans la section précédente nous avons montré que le déterminisme universel ne peut véritablement rendre compte de l'hétérogénéité qualitative de la conscience, puisqu'elle *se crée librement dans le temps*, et qu'elle ne peut par conséquent être « soumise » aux lois inflexibles et objectives de la prévisibilité scientifique ni non plus à celles de l'associationnisme. Il va sans dire qu'il est invraisemblable de considérer le problème de la liberté chez Bergson indépendamment du temps qui s'écoule, qui *pass*e, qui change et qui *nous* change, d'une action s'accomplissant dans le temps et qui s'inscrit dès lors dans la trajectoire *créatrice* de la conscience, du *sujet lui-même*⁵⁴. De plus, ce qui intéresse Bergson dans l'*Essai*, c'est bien la question de la liberté, mais non pas, comme on l'a déjà dit, d'un point de vue moral ou politique (il n'est pas question dans l'*Essai* de valeurs, de devoir, ni de bien et de mal)⁵⁵, mais plus précisément du point de vue de son origine, de sa genèse.

Ce qui nous reconduit, *ipso facto*, à notre questionnement anthropologique qui implique non seulement l'idée de liberté mais aussi celle de création de soi par soi : si, comme le dit Bergson, « agir librement, c'est reprendre possession de *soi*, c'est se replacer dans la pure durée »⁵⁶, alors que devient le sujet, comment le penser, une fois qu'il s'est replacé dans le dynamisme originaire de sa durée propre, durée qui n'a jamais cessée d'être ? Comment expliquer cette affirmation à la fois paradoxale et conditionnelle de la liberté que l'on

⁵⁴ Il s'agit bien ici de création de soi par soi.

⁵⁵ Il faudra attendre *Les Deux Sources de la morale et de la religion* pour que la théorie bergsonienne de la liberté trouve en quelque sorte ses prolongements éthiques et même politiques.

⁵⁶ *D. I.*, p. 174, nous soulignons.

retrouve à la toute fin de l'*Essai* et qui nous dit que « si nous sommes libres toutes les fois que nous voulons rentrer en nous-mêmes, il nous arrive rarement de le vouloir »⁵⁷ ? Comment puis-je à la fois vouloir (être libre) et ne point vouloir (être libre) ? Comment expliquer cet étrange combat, ce conflit intérieur, ce *duel* que se livre la conscience elle-même avec elle-même ? A-t-on affaire ici au même sujet ou à sa dissociation ? Selon le sens même de l'affirmation de Bergson, *deux mouvements contradictoires* semblent cohabiter à l'intérieur de nous, mais l'un d'eux, parce que plus *puissant*, l'emporte généralement sur celui qui fait *exception* ; l'un *domine* en quelque sorte l'autre, c'est pourquoi Bergson parle de la *rareté* de l'acte libre :

Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres⁵⁸.

Cette affirmation est capitale non seulement du point de vue de la théorie bergsonienne de la liberté, car elle vient la nuancer, mais aussi et peut-être surtout, du point de vue de son anthropologie philosophique dont les fondements, croyons-nous, se retrouvent dans l'*Essai*. Aussi la thèse de la rareté de l'acte libre nous reconduit en amont de notre question de départ : comment expliquer la *résistance* du « sujet » qui, *de facto*, aspire à la liberté ? C'est au cœur d'une dialectique (même si le terme n'est pas employé par Bergson), c'est-à-dire d'un rapport de forces, entre l'aspiration *individuelle* du « moi profond » d'une part, et la pression extérieure et normative du « moi superficiel » qui dirige et domine avec ses automatismes, ses « actes réflexes »⁵⁹ d'autre part, que se joue le défi de la liberté chez Bergson. C'est donc bien à la problématique d'un sujet *dissocié* que nous renvoie la thèse bergsonienne de la liberté ; mais un sujet dissocié est un sujet *aliéné*, prisonnier de lui-même,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 174. « Beaucoup vivent et meurent sans avoir connu la vraie liberté », *Ibid.*, p. 125 ; « Les actes libres sont rares », *Ibid.*, p. 126. On le voit, c'est là un aspect essentiel de la théorie bergsonienne de la liberté que nous ne pouvons éluder dans la mesure où la question de la liberté nous renvoie, *ipso facto*, à notre propre condition *humaine* qui est, précisément, au cœur de notre propos. Si nous manquons le bateau de la liberté, nous sommes en quelque sorte condamnés à *errer*, et peut-être, sans vouloir être pessimiste, à *périr*... Ce que Bergson semble nous dire, chose étonnante et troublante à la fois, et pour continuer avec la même métaphore, c'est que nous préférons être dans les flots que sur le bateau... D'un point de vue psychologique et en termes freudien, on pourrait peut-être parler ici de l'expression d'une pulsion de mort. Mais là s'arrête notre comparaison avec la psychologie freudienne.

⁵⁹ *D. I.*, p. 127.

de *sa condition*, et cela, à l'instar des prisonniers de la *caverne* de Platon, c'est-à-dire sans le savoir, par ignorance. Dès lors, notre réflexion nous confronte à deux questions fondamentales qui relèvent de l'anthropologie philosophique telle que nous la définissons : d'une part, en amont, comment le « prisonnier » peut-il se *libérer* de sa condition d'aliénation ? Comment peut-il sortir de *sa caverne* ? D'autre part, en aval, à quelle vision de l'être humain sommes-nous reconduit dans une philosophie qui considère la *liberté humaine* comme un acte *rare* ?

La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous [...] nous « sommes agis » plutôt que nous n'agissons nous-mêmes⁶⁰.

Notre existence mais aussi notre manière de penser *en général*, se déroule dans l'espace plutôt que dans le temps : c'est sur le fondement de cette affirmation que va se développer la réfutation bergsonienne de la conception classique de la liberté et qu'il sera possible et pertinent de penser⁶¹, par extension, le problème anthropologique, c'est-à-dire la question de l'aliénation et de la libération de l'homme par l'autocréation. Mais c'est peut-être à « l'éclatement » de la définition classique du sujet que nous serons reconduit avec Bergson.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 174. Nous avons bien ici une définition du concept d'aliénation.

⁶¹ Dans la mesure où il s'agit désormais, selon l'un des postulats fondamentaux du bergsonisme, non plus de « penser dans l'espace », mais de « penser en durée », *sub specie durationis*, le sens des problèmes philosophiques, voir *La Pensée et le Mouvant*, p. 142 et 176. Il y a effectivement une forme de violence dans le fait de *penser la pensée* chez Bergson, et c'est d'ailleurs lui-même qui nous le dit : « Je vais vous demander de faire un effort violent pour écarter quelques-uns des schémas artificiels que nous interposons, à notre insu, entre la réalité et nous. Il s'agit de rompre avec certaines habitudes de penser et de percevoir qui nous sont devenues naturelles. Il faut revenir à la perception directe du changement et de la mobilité », *La Pensée et le Mouvant*, p. 157-158. C'est bien là un des enjeux essentiels de la métaphysique bergsonienne. Bergson restera fidèle à cette intuition fondamentale tout au long de son œuvre. Ainsi la « durée pure exclut toute idée de juxtaposition, d'extériorité réciproque et d'étendue », *Ibid.*, p. 184. Le dualisme est ici, comme dans l'*Essai*, radical. Juxtaposition, extériorité, étendue, sont bien des éléments propres à l'espace lui-même qui est, en fait, un schème de pensée : « Ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène, *Matière et Mémoire*, p. 235-236 ; « Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses ni des conditions essentielles de notre faculté de connaître... ce sont les schémas de notre *action* sur la matière », *Ibid.*, p. 237, souligné dans le texte. C'est donc bien ce schème en question que l'on retrouvera dans la conception classique, et dont il faudra, *a contrario*, se dégager pour penser le rapport liberté et autocréation.

Précisons donc à nouveau notre questionnement qui contient, en fait, trois volets : *a)* quelles seront les conditions de la libération du sujet prisonnier de son aliénation dans l'espace ? *b)* à quelle conception du sujet ou de l'individu aurons-nous alors affaire dans la théorie bergsonienne de la liberté ? *c)* quel sera le rôle et la valeur accordés à l'idée de création et, plus spécifiquement, à l'autocréation, dans l'élaboration et la compréhension de cette théorie qui nous reconduit, dès lors, au cœur de l'anthropologie philosophique ? Voilà donc l'horizon que nous avons en vue en réfléchissant, avec Bergson, sur la question de la liberté et sur le problème de l'humanité. Examinons maintenant les principaux éléments de la théorie classique ainsi que les raisons pour lesquelles Bergson la réfute.

3.3.2 *Le libre arbitre et la notion de possible*

Est-ce que la liberté pour Bergson se réduit à une simple question de libre arbitre ? Voilà une question qui, d'entrée de jeu, demande une certaine précision. Si l'on parle du libre arbitre en tant qu'il est interprété du point de vue de la conception classique, c'est-à-dire selon le modèle d'un sujet ou d'une volonté qui doit se déterminer en fonction de possibilités différentes, voire opposées, alors la réponse est négative. Entre le vrai et le faux, le bien et le mal, l'autonomie et l'hétéronomie, le sujet classique est constamment tenu de se déterminer. Ainsi la liberté, dans cette perspective, implique l'intervention d'un sujet qui doit choisir entre des *possibles* opposés, non pas certes par hasard ou dans l'indifférence, mais sous l'éclairage de la raison. C'est précisément cette conception dominante que Bergson va critiquer dans le troisième chapitre de *l'Essai*.

La théorie classique de la liberté a en effet plusieurs répondants dans l'histoire de la philosophie. On pense notamment à Descartes et à la conception de la liberté d'indifférence qui est en fait « le plus bas degré de liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté »⁶². Mais l'idée d'un choix, volontairement guidé par la claire lumière de la raison ou celle de Dieu, entre deux possibilités opposées, est déjà présente chez Descartes, c'est la liberté de perfection :

⁶² Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 143.

Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et l'embrasse⁶³.

Mais peut-être faut-il remonter à Platon pour comprendre les origines d'une telle conception de la liberté fondée sur la notion de « possible ». Dans la *Livre X* de la *République*, Platon nous parle du mythe d'Er dans lequel les âmes ont le choix de leur destinée. Il y a en fait autant de destins offerts qu'il y a d'âmes sur le point de se réincarner. Il s'agit donc, dans ce contexte particulier, pour l'âme, de faire le meilleur choix parmi toutes les formes de vie *possibles*. Ce qui est décrit à l'intérieur du mythe d'Er est peut-être à l'origine de la conception du libre arbitre puisqu'il implique, entre autres, le choix de l'âme elle-même face à des possibilités différentes, opposées, *données*⁶⁴.

C'est aussi à Leibniz qu'il faudra penser dans le contexte de notre réflexion, en tant qu'il représente le véritable archétype qui est visé dans l'*Essai*, dans la mesure où le Dieu de la *Théodicée* choisit librement le meilleur des mondes parmi une infinité de possibles. Dans cette perspective, le possible *précéderait* le réel et serait de moindre degré que lui. Dieu donne réalité aux possibles en suivant le principe de raison suffisante : c'est le principe du meilleur qui guide son choix. Ainsi notre monde, le monde réel, est « le meilleur des mondes possibles ». On voit bien que cette conception des rapports entre le possible et le réel est conditionnée par la présence d'une Providence située hors de la durée et de la création. C'est donc sur la base de la conception du rapport choix et possibilité que nous allons aborder avec Bergson la critique du modèle classique de la liberté.

Est-ce que les adversaires du déterminisme universel peuvent rendre compte réellement des modalités fondamentalement créatrices de la liberté ? La conception de la liberté ou du libre arbitre telle qu'elle est articulée dans le courant de la théorie classique, et telle qu'elle est critiquée par Bergson dans l'*Essai* mais aussi, près de trente-trois ans plus tard, dans *La*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Mais est-ce là une liberté réelle ou imaginaire ? Pour Platon, et tel est le drame de notre condition, l'âme, possédée par le désir, ne fera pas le meilleur choix possible... L'intérêt d'un tel mythe est qu'il nous renvoie à un schéma de pensée à l'intérieur duquel interviennent les éléments fondamentaux de la problématique que nous analysons avec Bergson.

Pensée et le Mouvant, est fondée sur l'idée d'un sujet autonome capable de se déterminer lui-même en fonction d'un choix guidé par la lumière naturelle de la raison.

Mais ceux mêmes [...] qui ont cru au libre arbitre, l'ont réduit à un simple « choix » entre deux ou plusieurs partis, comme si ces partis étaient des « possibles » dessinés d'avance et comme si la volonté se bornait à « réaliser » l'un d'eux. Ils admettent donc encore, même s'ils ne s'en rendent pas compte, que tout est donné. D'une action qui serait *entièrement neuve* (au moins par le dedans) et qui ne préexisterait en aucune manière, pas même sous forme de pur possible, à sa réalisation, ils semblent ne se faire aucune idée. Telle est pourtant l'action libre⁶⁵.

Ce qui doit tout particulièrement attirer notre attention dans le contexte qui nous préoccupe, c'est que la thèse du libre arbitre est fondée sur une vision qui fait abstraction de la durée, alors que chez Bergson elle s'inscrit inéluctablement dans le processus créateur de la décision elle-même. Ainsi dans la conception classique de la liberté, la durée est reléguée au second plan de la réflexion, elle est en quelque sorte frappée d'un coefficient de nullité. Pourquoi ? Parce que l'enjeu principal de ce refus de la « transcendance » du temps est précisément la liberté. Car si le sujet est *dans le temps*, s'il est par essence temporel, et si la durée s'infiltrait en quelque sorte dans le processus même du choix ou de la décision, l'on ne pourrait plus parler de liberté. Et cela pour la simple et bonne raison que le sujet en question serait « ballotté », entraîné d'un côté ou de l'autre sous la « pression » de cette durée. Voilà donc pourquoi, d'une façon ou d'une autre, les classiques ont cherché à loger le libre arbitre dans une sphère neutre et intemporelle, à l'abri de la durée, afin qu'il puisse se déterminer sans être soumis à son « irrésistible poussée »⁶⁶.

⁶⁵ P. M., p. 10, entre guillemets dans le texte, nous soulignons ; voir aussi, p. 115. On voit bien que dans l'hypothèse d'une « préexistence idéale du possible au réel », l'expérience de la nouveauté et de la création est réduite à n'être qu'un simple « réarrangement d'éléments anciens », et qui pourrait se déduire, se calculer, c'est-à-dire finalement, être prévisible.

⁶⁶ D. I., p. 127.

Ainsi les partisans du libre arbitre⁶⁷ raisonnent à partir d'un postulat qui implique la description et la représentation d'une situation inscrite dans un temps écoulé, donc qui ne dure pas au sens bergsonien du terme. Alors que la question telle que formulée dans l'*Essai* implique un renversement de perspective, puisqu'il s'agit de se demander quel est la statut et la valeur accordés au temps dans la considération du problème de la liberté. Quelles sont alors les implications d'une telle exigence sur le plan anthropologique ? Comment, une fois converti à la durée, l'acte libre peut-il nous amener à repenser la notion même de « sujet » qui est ici en cause ? Mais plus encore, comment véritablement repenser la question du sujet chez Bergson indépendamment de l'idée même de création qui lui est intrinsèquement liée ? Toutefois, en fonction de notre problématique et de l'orientation anthropologique que nous voulons lui donner dans cette Première partie, l'idée de création est pensée dans le sens d'une création de soi par soi.

Aussi faut-il donc tirer les conséquences anthropologiques du refus ou de la méconnaissance de la durée, c'est-à-dire, en fait, d'une conception du sujet à la fois intelligible, rationnel et intemporel, telle qu'on la retrouve dans la théorie classique de la liberté. Mais en quoi consiste et qu'est-ce qu'implique plus précisément cette vision de la liberté et de la conscience ? D'une part, une *séparation* radicale entre une sphère de possibilités préconstituées, fixes et intemporelles, et un sujet possédant les mêmes caractéristiques, qui peut osciller de l'une à l'autre et ainsi choisir parmi ces possibilités, *sans pour autant être affecté ou transformé d'aucune façon* par l'une d'entre elles. En termes plus bergsoniens, les possibles en question se trouvent juxtaposés dans une sorte d'*espace idéal*, et la volonté, le libre arbitre étant en face, à *distance*. Quel sera alors l'enjeu principal de l'activité du sujet dans cette situation ? L'activité va se concentrer dans la faculté de comparer, de rationaliser et d'arbitrer entre des possibles entièrement prédéterminés. Mais alors comment, dans ce contexte, la décision peut-elle avoir lieu si le sujet n'est pas plus

⁶⁷ Il ne faudrait surtout pas oublier la thèse de John Stuart Mill qui est également visée par la critique de Bergson : « Avoir conscience du libre arbitre, dit J. Stuart Mill, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement », *D. I.*, p. 130-131 ; nous avons bien ici et dans la suite du texte une description précise du schéma dans lequel raisonne J. Stuart Mill pour justifier l'existence de la liberté. Dans cette perspective, le libre choix du sujet ou de la conscience s'effectue à l'intérieur d'un horizon où « plusieurs actes différents » ou contraires, sont également « possibles », *Ibid.*, p. 131.

modifié par les possibles que ceux-ci ne le sont par lui ? La réponse est à la fois simple et paradoxale : si le sujet ou sa représentation des possibles n'est en rien modifié, s'il « oscille » indéfiniment entre les possibles sans affecter ou être affecté par ceux-ci, la décision n'aurait pas lieu, car elle implique un processus qui s'inscrit dans le temps⁶⁸. Toutefois, même si cette notion sera fortement critiquée, notamment dans *La Pensée et le Mouvant*⁶⁹, Bergson ne dit pas que le « possible » n'existe pas, mais plutôt qu'il *ne précède* ni le réel et ni le processus de décision ; au contraire, celui-ci, tout en se développant dans le temps, *crée* des possibilités toujours nouvelles. En d'autres termes, *le possible n'est pas antérieur au réel, mais il coïncide avec son mouvement* :

Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit⁷⁰.

Le possible ne détermine donc pas le réel (au sens d'un rapport de cause à effet) puisque celui-ci est « jaillissement effectif de nouveauté imprévisible »⁷¹. Ainsi, avec Bergson, on assiste à un renversement du rapport classique entre le possible et le réel. *Puisque tout change, rien n'est donné absolument sinon le changement lui-même*,⁷² et le possible n'est au fond que « le mirage du présent dans le passé »⁷³ ; il n'existe que rétrospectivement, dans la vision rétroactive du réel quand on cherche dans le passé ce qui a pu le provoquer. Par conséquent, pour Bergson, il n'y a pas d'identité de détermination entre le possible et le réel, puisque il n'y a pas de possible *a priori* ou, si on veut, parce que le possible présuppose le réel par lequel il prend forme, qu'il « implique la réalité »⁷⁴, et non l'inverse. La thèse de

⁶⁸ Nous sommes bien ici au fondement d'une conception de la création de soi par soi ; ainsi, nous dit Bergson, « le moi grossit, s'enrichit et change... sinon, comment se déciderait-il jamais ? », *D. I.*, p. 132.

⁶⁹ Voir à ce sujet, *La Pensée et le Mouvant*, p. 10, 11, 13, 14, 15, 18, 19, et 109 à 115.

⁷⁰ *P. M.*, p. 110.

⁷¹ *Ibid.*, p. 116.

⁷² C'est bien la thèse de Bergson sur la substantialité du changement telle qu'énoncée dans « La perception du changement » in *La Pensée et le Mouvant*, p. 165 ; voir aussi, p. 163. Cette thèse pourrait effectivement trouver une formulation paradoxale qui n'a d'intérêt que théorique : que tout change cela ne change pas !

⁷³ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 112.

l'imprévisible nouveauté implique que la possibilité des choses (de la décision, de l'acte libre, de l'événement) ne précède pas leur existence et ne peut donc, par conséquent, être représentable par avance. Ainsi le possible « est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui le rejette en arrière »⁷⁵. C'est donc dire que dans la perspective de Bergson, on ne peut séparer les *conditions d'apparition* de la réalité et la *réalisation ou la création* de cette réalité ; de même, on ne peut déduire le présent (le réel) d'un passé (une somme de possibilités). Aussi, à la question d'un journaliste qui lui demandait quelle sera la grande œuvre dramatique de demain, Bergson répond que s'il savait ce qu'elle pourrait être, il la ferait⁷⁶ : « L'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible »⁷⁷. Et pourtant le préjugé persiste : *si une chose arrive c'est qu'elle était possible* ; il faut bien qu'elle soit possible puisqu'elle se réalisera ! Mais la thèse de Bergson est plus déroutante pour le sens commun, plus paradoxale : la nature, comme l'art, *crée du possible en même temps que du réel*.

Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgi. C'est pourquoi je vous dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas encore⁷⁸.

L'illusion du possible, bien qu'elle s'exprime de multiple façons, repose sur le mécanisme de notre intelligence que Bergson appelle la « logique de rétrospection »⁷⁹ et qui nous amène à déduire le présent du passé, ou à chercher ce qui dans le présent permettrait de prévoir le futur :

Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain ; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 110-111.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson parlera plus spécifiquement du « mécanisme cinématographique de la pensée ».

propre réalisation. De là une erreur qui vicia notre conception du passé ; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir⁸⁰.

Le possible *devient* possible une fois l'événement réalisé ; mais c'est se maintenir dans l'illusion rétrospective que de considérer, comme le font, entre autres, les tenants du libre arbitre, que le ou les possible(s) précède(nt) l'événement. Ainsi lorsque l'on cherche ce qu'il y a de romantique chez les Classiques, ou lorsque l'historien cherche les signes avant-coureurs de la démocratie au dix-septième siècle, dans un cas comme dans l'autre, l'on ramène le passé au présent en cherchant des traces de notre actualité dans un passé qu'on tente de reconstituer. Mais, comme le dit Bergson, « l'aspect romantique du classicisme ne s'est dégagé que par l'effet rétroactif du romantisme une fois apparu »⁸¹. Les exemples de Bergson sont instructifs car ils nous dévoilent une approche *contingente* et non-réductrice de l'histoire : le classicisme n'est pas *en lui-même* la préparation du romantisme, il *se crée* dans le temps de l'histoire comme événement ; de même, le dix-septième siècle ne se résume pas à la gestation de l'esprit démocratique.

De même, pour prendre un dernier exemple, la symphonie n'est pas possible avant de devenir réelle ; elle se « possibilise », si on veut, au fur et à mesure qu'elle se réalise. A partir du moment où le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. La conclusion de Bergson est ici radicale, et c'est bien la thèse de l'imprévisible nouveauté de l'acte de création qui y est impliquée :

Ni dans la pensée de l'artiste, ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fut-elle impersonnelle, fut-elle même simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle⁸².

Cette thèse est capitale puisqu'elle est au fondement de la conception bergsonienne de la liberté et de la création. L'acte libre ne peut être pensé en termes de possibilités *a priori* qu'il suffirait de découvrir et de déployer dans notre action à partir d'un acte de volonté. Ainsi

⁸⁰ P. M., p. 15. Bergson revient à nouveau, quelques pages plus loin, sur les mécanismes de notre logique habituelle qui est une logique de rétrospection : « Elle ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de possibilité ou de virtualité, les réalités actuelles, de sorte que ce qui est composé maintenant doit, à ses yeux, l'avoir été toujours », *Ibid.*, p. 19.

⁸¹ *Ibid.*, p. 16.

⁸² *Ibid.*

Bergson se dissocie de la thèse qui est au fondement de la conception classique de la liberté et qui repose essentiellement sur la notion métaphysique de possible. Le possible est bien un « effet » rétrospectif et non une cause. Bergson pense le rapport du possible et du réel sous le mode d'un renversement et d'une différenciation, et non d'une identité de contenu telle qu'on la retrouve dans le rapport classique de cause à effet. Pour les classiques comme pour le sens commun, le possible engendre le réel et celui-ci est entièrement déterminé par celui-là qui en est le modèle⁸³ ; pour Bergson, c'est l'inverse qui est vrai : *le réel crée le possible*. Le réel n'est donc pas quelque chose de *réalisé* qui serait à l'image et à la ressemblance d'un possible préexistant ou idéal, d'une essence (*eidos*) au sens platonicien ou d'un Dieu créateur au sens judéo-chrétien. D'où la thèse de Bergson : « C'est le réel qui se fait possible, et non le possible qui devient réel »⁸⁴. Encore une fois, c'est au constat fondamental que la réalité « s'invente sous nos yeux »⁸⁵, que le réel vaut mieux que le possible, car il est création de *ce qui n'aurait jamais été*, auquel nous ramène inéluctablement la réflexion de Bergson.

C'est donc dire que le raisonnement auquel nous avons affaire à l'intérieur de la conception classique de la liberté s'inspire essentiellement d'une représentation spatiale et rétrospective à la fois du temps, de la conscience et de l'action. Elle nous montre non pas une création, c'est-à-dire « l'action s'accomplissant » dans le temps qui s'écoule, mais plutôt « l'action accomplie »⁸⁶ dans un temps écoulé et, pour ainsi dire, *figé*. Le sujet qui accomplit une action librement *aurait pu* en accomplir une autre « également possible »⁸⁷. Ce présupposé est, aux yeux de Bergson, inapte à nous donner et à nous transmettre l'intuition originaire de la durée vraie du moi profond et créateur de sa liberté. Le problème de la conception classique de la liberté provient du fait que le schéma qu'elle nous présente (un sujet « libre » oscillant entre deux possibilités opposées, schéma avec lequel, il va sans dire, Bergson rompt définitivement), implique une dissociation radicale et une sorte d'inaltérabilité

⁸³ C'est encore une fois à Leibniz et à sa conception très structurale du possible qu'il faudrait penser ici et avec lequel Bergson dialogue implicitement.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁶ *D. I.*, p. 135.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 131, 132. C'est là le point central de l'argumentation de Bergson.

et d'invariabilité des éléments constitutifs et fait abstraction, *ipso facto*, de la trajectoire temporelle de la conscience qui s'engage tout entière dans la *création* du processus de décision et de délibération, c'est-à-dire dans une *autocréation*. Ainsi la délibération, loin d'être une « forme d'oscillation dans l'espace », renvoie plutôt à « un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants »⁸⁸. Contrairement à Descartes pour qui « il suffit de bien juger pour bien faire », dans la perspective de Bergson le choix n'est pas nécessairement et uniquement fonction du jugement, mais se détermine par rapport à *ce qu'on devient*, totalement, historiquement et, par un effet de retour, le choix agit à son tour sur son auteur. De sorte que si nous renversons les données du problème et que nous redonnons au temps sa valeur de création et, pour ainsi dire, son « élan vital », nous n'avons plus affaire à un modèle spatial d'interprétation qui implique l'existence d'une séparation entre un sujet *x* (intemporel) et des possibilités face auxquelles il doit choisir et qui lui serviront d'argument pour justifier la liberté de son action, puisqu'une fois celle-ci posée et contrairement au postulat déterministe, l'action ou le choix contraire *aurait été* également possible. Cette représentation ne peut donc plus tenir devant l'événement de la création continue d'imprévisible nouveauté, source et expression de l'acte libre, ce qui nous oblige, par conséquent, à reconsidérer le problème de la liberté dans une perspective *dynamique* où le sujet lui-même et les tendances ou états qui l'habitent et le traversent (motifs, désirs, sensations, projets), ne cessent pas d'évoluer, de progresser, de *se créer librement*, si bien que :

À tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie aussi, par conséquent, les sentiments qui l'agissent. Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle⁸⁹.

Ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, il y place au sein de la théorie bergsonienne de la liberté pour la délibération et la décision. C'est là un aspect important sur lequel nous aurons à revenir un peu plus loin dans notre travail. Mentionnons toutefois que ces notions

⁸⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁹ *D. I.*, p. 129. À noter ici que c'est bien dans le cadre d'une « délibération » que le moi se modifie ou modifie ses états d'âme. De plus, l'expression « évolution *naturelle* », dans ce contexte, ne doit pas nous laisser croire que l'acte libre pour Bergson est le fruit du hasard ou de l'indifférence.

fondamentales ne seront plus associées à un sujet intelligible et invariable qui baigne dans une sphère intemporelle au milieu d'un ensemble de possibilités à partir desquelles il doit effectuer un choix « rationnel ». Comme le dit Bergson, il faut « chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être »⁹⁰. C'est bien à la remise en question de la notion même de « sujet » que nous reconduit la théorie bergsonienne de la liberté, d'un sujet qui doit désormais être pensé en termes de durée et de création de soi. Mais le terme « sujet » est-il encore approprié dans une perspective qui vraisemblablement le fait « éclater » ? Y aurait-il un paradoxe de parler dans ce contexte d'une « liberté sans sujet » ?⁹¹ Comment saisir un sujet qui change constamment pour devenir toujours autre, toujours différent ? *L'Essai* apportera un élément de réponse pertinent à travers la théorie des deux moi que nous examinerons un peu plus loin ; de plus, il faudra attendre *Matière et Mémoire* mais aussi *Les Deux Sources de la morale et de la religion* qui viendront compléter et approfondir davantage les implications axiologiques d'une telle théorie. Laissons donc pour l'instant la question ouverte (puisque nous allons y revenir), et essayons, en vue de conclure cette section, d'apporter quelques éclaircissements supplémentaires concernant la rupture qu'opère la philosophie bergsonienne de la liberté dans le monde de la pensée et dans la conception traditionnelle du sujet métaphysique.

Premièrement, dans le contexte de la critique bergsonienne de la notion classique de liberté, les postulats se sont transformés et nous assistons, par le fait même, à un renversement de la problématique qui nous ouvre à un univers psychique créateur ; deuxièmement, contrairement à la conception classique où le sujet intelligible se situe hors du temps lui-même comme pour mieux le dominer, le sujet bergsonien est essentiellement

⁹⁰ *D. I.*, p. 137.

⁹¹ Cette hypothèse a été formulée par Jean-Louis Chédin dans son article « Possibilité et liberté dans l'Essai » in *Bergson, Naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 91 ; mais l'auteur ajoute aussitôt : « mais non sans individu ». Voilà donc le débat qui est relancé : comment doit-on entendre le terme « individu » dans une telle perspective ? Il y a toutefois une nuance importante à établir entre la conception du sujet chez les classiques et celle qui s'inscrit dans la théorie bergsonienne de la liberté et de la création de soi par soi et qui, selon Chédin, peut faire « abstraction du sujet au sens classique », dans la mesure où celui-ci, s'il existe, « n'est pas *a priori* et ne précède pas l'acte libre » : il en serait plutôt le « contemporain, en ce sens que la personne trouve alors l'occasion de ramasser, de contracter le tout de son être en un point, en un instant et de lui donner une direction unique », *Ibid.*

temporel, *être au temps, être créateur et autocréateur*. À la différence des classiques, Bergson ne fait abstraction ni de la durée réelle, ni de l'effet de nouveauté qu'elle crée au niveau des représentations elles-mêmes et de l'action qui en résulte et qu'on peut appeler, dans le contexte, liberté. C'est donc dire que nous touchons ici à un point essentiel et crucial de notre problématique, dans la mesure où la conception bergsonienne de la liberté (que nous allons développer davantage dans la prochaine section), nous renvoie vraisemblablement à quelque chose qui s'apparente à une invention de soi, c'est-à-dire à une expérience globale de soi⁹² qui engage le moi tout entier dans le processus d'une libération et d'une autocréation :

La liberté n'est donc pas le libre arbitre, cette *indifférence* qu'ont conçue les classiques, hésitation entre deux possibles et égale possibilité de l'un et de l'autre, mais bien plutôt la libération de notre plus intime et plus originale *préférence*⁹³.

Désormais, parler de la liberté chez Bergson n'implique plus la référence explicite à une représentation à la fois symbolique et triadique, où le sujet « libre » et rationnel oscille entre deux possibilités contraires ou différentes (schéma spatial et non temporel) en fonction desquelles il peut choisir. La question de la liberté sera dès lors pensée à partir de la valeur immanente et autocréatrice de la durée en tant que composante essentielle de la conscience et de la vie. Le modèle de la théorie classique de la liberté tel que nous l'avons interprété, essentiellement dichotomique, ne pourra plus répondre de façon adéquate à cette nouvelle interrogation. Car poser la question de la liberté en fonction du temps ou de la durée, c'est faire éclater les catégories abstraites et figées de la raison ou, en termes bergsoniens, de la pensée spatialisante, et opérer du même coup un véritable renversement qui ouvre les portes d'une nouvelle compréhension de l'individualité et de la liberté comme expérience originaire et comme *projet de vie* que nous appelons l'autocréation.

⁹² En ce sens nous serions d'accord avec ce qu'affirme Madeleine Barthélémy-Madaule : « La liberté bergsonienne n'est pas un problème, c'est une expérience », *Bergson adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1966, p. 115.

⁹³ François Meyer, *Pour connaître Bergson*, Paris, Bordas, 1985, p. 35, souligné dans le texte. À noter que la liberté est associée ici à l'expérience d'une libération. À notre avis, c'est l'articulation du concept de libération, tel qu'on le retrouve dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, qui viendra compléter et nuancer la thèse de la liberté telle qu'elle est développée dans l'*Essai*.

3.4 La liberté comme invention de soi

3.4.1 Autocréation et anthropologie

Alors que dans la théorie classique l'intemporalité et l'invariabilité du sujet intelligible et, pour ainsi dire, sa rationalité, constituent le fondement de son autonomie et de sa liberté, dans la philosophie bergsonienne, à l'inverse, c'est plutôt sur le fondement de l'irréversibilité et de l'imprévisibilité absolues de la durée, qu'il faudra envisager la question même de la liberté et, par surcroît, celle de l'autocréation. C'est donc bien sur le chemin de l'interrogation anthropologique que nous poursuivons maintenant notre investigation. Plus précisément, il s'agira de montrer, dans cette section, comment la réflexion de Bergson, telle qu'elle est articulée dans l'*Essai*, nous met sur la piste d'une compréhension originale et singulièrement créatrice de l'expérience intérieure de la liberté, du moi créateur de sa liberté. Mais est-il pertinent de penser le rapport liberté et autocréation strictement à partir d'une lecture de l'*Essai* ? Il est vrai que, dans sa thèse, Bergson n'emploie pas le mot « autocréation », ni même celui de « création », pour désigner la nature et la formation de l'acte libre ; il n'en demeure pas moins que ces deux concepts sont implicitement contenus dans le discours de Bergson et que, selon certains auteurs, l'autocréation semble être l'enjeu principal de la conception bergsonienne de la liberté :

La liberté bergsonienne de l'*Essai* semble n'avoir d'autre fin que son propre déploiement ; elle semble ne pas avoir de responsabilité, pas d'enjeux axiologiques, sinon l'autocréation même⁹⁴.

L'autocréation semble donc être le *modus operandi* de la conscience qui dure et qui, du même coup, aspire à la liberté. Ainsi la question de la liberté chez Bergson enveloppera donc par conséquent celle du devenir autocréateur de la personne humaine :

⁹⁴ Michel Jouhaud, « Bergson et la création de soi par soi », in *Les Études Philosophiques*, Paris, PUF, 1992, p. 200. Il est vrai que l'on peut, à ce stade-ci, reprocher à la liberté bergsonienne de manquer de normativité et d'intellectualité. Pour ce qui est du premier point, il faudra attendre *Les Deux Sources* pour que l'expérience de la liberté, à travers l'appel des héros créateurs et des mystiques, prenne tout son sens. Pour ce qui est du second point, nous y reviendrons un peu plus loin.

Cette création de soi par soi, cette poussée ininterrompue de changement qui tire à chaque instant d'elle-même, et rien que d'elle-même, des créations imprévisibles, comment l'appeler, sinon liberté ?⁹⁵

C'est à la fois une vision traditionnelle et cartésienne du monde et une conception de la réalité humaine qui en résulte que vient heurter et bousculer la philosophie bergsonienne de la création et de la liberté. Dans ce contexte, poser la question de l'homme c'est poser du même coup la question de son autocréation, c'est-à-dire de sa création dans le temps, de son implication dans la durée universelle, mais aussi de sa capacité à être libre. Cette problématique nous situe au cœur de ce que nous appellerons une anthropologie de la création, c'est-à-dire une connaissance et une interprétation de l'homme défini comme sujet créateur et autocréateur. La création et l'autocréation deviennent donc par conséquent des concepts clés en tant qu'ils constituent le centre et l'enjeu principal de cette anthropologie dont la démarche consiste, dans un premier temps, en une critique radicale de la raison abstraite et instrumentale elle-même constitutive de *l'homo faber*, dont la principale caractéristique est de penser dans l'espace ou par idées générales⁹⁶, cette critique qui est aussi, comme le dit fort justement Jean-Louis Vieillard-Baron, une « déconstruction méthodique des illusions du sens commun »⁹⁷, mais aussi, dans un deuxième temps, en une conversion métaphysique à la durée. Notre thèse consiste à démontrer que cette démarche critique et ce travail de conversion, qui visent à renouer avec les données immédiates et immanentes de la conscience, constituent la source ou la condition à partir de laquelle la question du fondement de l'autocréation trouve une réponse pertinente et qu'ultimement, elle pourrait déboucher sur une anthropologie, c'est-à-dire sur une conception originale de la création, de l'homme et de la liberté⁹⁸. En d'autres termes, une anthropologie de la création, telle que nous la définissons, ferait de l'autocréation le principe d'une réflexion fondamentale sur l'être humain et la concrétisation de l'expérience de la liberté.

⁹⁵ F. Meyer, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁶ « Il y a une corrélation intime entre la faculté de concevoir un milieu homogène, tel que l'espace, et celle de penser par idées générales », *D. I.*, p. 122-123.

⁹⁷ J.L. Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 31.

⁹⁸ Voir la dernière section de la Conclusion.

Afin d'aller plus loin dans la recherche de la détermination des fondements de l'autocréation chez Bergson, il faudra mettre en lumière les principales articulations de la théorie bergsonienne de la liberté telles qu'elles sont développées dans *l'Essai*, et montrer comment elles se rapportent au postulat émergentiste et immanentiste de la création. Mais que signifie plus précisément l'idée bergsonienne de liberté et comment la penser en terme d'autocréation, voilà ce qu'il nous faut maintenant examiner.

3.4.2 *Le mouvement autocréateur de l'acte libre : coïncidence, émergence, décision*

D'entrée de jeu on peut dire que la théorie bergsonienne de l'acte libre implique un renversement dans notre conception de l'être ou du sujet :

Tout à rebours de la dichotomie classique qui soustrait le sujet profond au temps et à la durée, et qui abandonne la superficie au mouvement et au flux des sensations (voire par exemple l'analyse du morceau de cire chez Descartes), c'est plutôt ici la surface qui est figée, le sujet profond qui se transfigure, sa profondeur étant celle du passé qu'il incorpore dans son présent⁹⁹.

L'être bergsonien, si l'on peut dire, est un « être-au-temps », c'est-à-dire que la transfiguration profonde du sujet à laquelle fait référence J. L. Chédin, n'est rien d'autre que la création de soi par soi, *son* autocréation, et présuppose l'existence de la durée créatrice. L'expérience intérieure de la liberté implique donc l'autocréation du « sujet » en tant qu'il s'inscrit, par sa nature même, dans une trajectoire temporelle, dans une dimension d'ouverture au temps de la création. Par conséquent l'acte libre, pour Bergson, est celui qui « émane du moi », en tant qu'il « porte la marque de notre personne »¹⁰⁰. Ainsi l'acte libre est un acte *personnel* uniquement parce que « notre moi *seul* en revendiquera la paternité »¹⁰¹, et c'est pourquoi il est *original*. Toutefois il ne s'agit pas ici du « moi superficiel » dont les actions et les sensations se déroulent à la périphérie sensori-motrice de la conscience et demeurent en quelque sorte figées et cristallisées (ou du moins telle semble être l'illusion dans laquelle raisonne ce moi) :

⁹⁹ Jean-Louis Chédin, *art. cit.*, p. 89.

¹⁰⁰ *D. I.*, p. 130.

¹⁰¹ *Ibid.*, nous soulignons.

Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet. De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par sa projection dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui en est cause, en adoptent les contours précis et l'immobilité¹⁰².

Le problème posé par Bergson est fondamental : c'est en quelque sorte à notre condition existentielle qu'il renvoie et, plus précisément, à celle de l'*homo loquax* en tant qu'il est foncièrement dupé lorsqu'il interprète l'univers complexe et subtil de la sensation ou du sentiment par le langage lui-même :

Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement. Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée¹⁰³.

La réflexion de Bergson nous amène à un premier constat : ce n'est pas dans le langage comme tel, puisqu'il nous induit parfois en erreur, et, plus généralement, dans une « philosophie du langage », que l'on retrouvera les fondements de la liberté ; en ce sens, sa critique semble aller à l'encontre d'une certaine conception contemporaine de la philosophie, qui néglige la problématique de la sensation qui devient centrale dans l'argumentation de Bergson. Car c'est bien la transformation de la sensation en *chose* (alors qu'elle est progrès) par la médiation du langage qui est critiquée par Bergson et qui fausse par conséquent notre conception de l'homme et de la liberté :

Le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle¹⁰⁴.

Comment, dans un tel contexte, la conscience peut-elle aspirer à la liberté ? Comment penser la liberté en faisant abstraction du langage lui-même ? Comment, d'autre part, « exprimer » le sentiment lui-même qui vit, se développe et qui change sans cesse, sans le « dire » ? Mais la notion d'« expression » chez Bergson est beaucoup plus forte et fondamentale que celle, plus

¹⁰² *Ibid.*, p. 97.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰⁴ *Ibid.* « Il n'y a guère dans l'âme humaine que des *progrès* », *ibid.*, souligné dans le texte.

limitée et parfois trompeuse, de « loquacité ». Ainsi, paradoxalement, « dire » le sentiment n'est pas nécessairement « exprimer » le sentiment. S'agit-il alors d'aller au-delà ou de revenir en-deçà du langage pour « exprimer » notre liberté ? Mais, d'un autre côté, *l'homo loquax* serait-il condamné à déployer indéfiniment ses états de conscience dans le schème spatialisant du langage et passer ainsi à côté de la liberté ? En fait, il y a là une séparation très nette (mais non pas totale) entre l'expérience et le langage qui veut dire cette expérience en question. Tout l'enjeu de la problématique soulevée par Bergson consiste à trouver les moyens d'exprimer une telle expérience sans toutefois tomber dans les pièges subtils du langage :

Nulle part cet écrasement de la conscience immédiate n'est aussi frappant que dans les phénomènes de sentiment. Un amour violent, une mélancolie profonde envahissent notre âme : ce sont mille éléments divers qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans la moindre tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres ; leur *originalité* est à ce prix¹⁰⁵.

La réflexion de Bergson doit être nuancée et enveloppe ce que l'on pourrait appeler une exigence phénoménologique qui implique trois mouvements fondamentaux constitutifs de la création de soi par soi : d'une part, le retour aux faits de conscience eux-mêmes, à l'expérience pure, telle qu'elle est *à son origine*, c'est-à-dire *avant* de se déployer dans la sphère symbolique des mots et qui, *ipso facto*, nous remet « en présence de nous-même »¹⁰⁶ ; d'autre part, un second mouvement, celui de *l'expression* fera « éclater » l'image du moi réfracté et solidifié qui en est prisonnier ; et enfin, l'acte qui en résulte et qui engage la totalité dynamique du moi à laquelle il appartient. Mais comment la conscience « tourmentée par un insatiable désir de distinguer » et qui « substitue le symbole à la réalité »¹⁰⁷ peut-elle se délivrer de « l'obsession de l'espace »¹⁰⁸ et accéder ainsi à la liberté, c'est-à-dire à une expérience qui « porte la marque de notre personne »¹⁰⁹ ? Comment écarter « le voile que

¹⁰⁵ *D. I.*, p. 98, nous soulignons.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 95-96.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 130.

nous interposons entre notre conscience et nous »¹¹⁰ et qui nous met en « présence de l'ombre de nous-mêmes » ? Cette question est capitale puisqu'elle nous renvoie au cœur du problème anthropologique telle qu'il est soulevé par Bergson dans l'*Essai*. Mais il nous faut revenir à la condition première sans laquelle il n'y a pas de liberté : « Briser les cadres du langage », retrouver « nos idées elle-mêmes à l'état naturel »¹¹¹ et notre « moi fondamental », nécessite un « effort vigoureux d'analyse »¹¹². Ainsi de l'effort qui permet le retour sur soi dans l'immédiate profondeur qui nous constitue et que Bergson appelle le moi fondamental, permet l'émergence et la création de soi par soi. Ainsi « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment... »¹¹³ :

C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant *plus* libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental¹¹⁴.

Le principe de causalité classique ne nous est donc d'aucun secours pour comprendre la thèse bergsonienne de la liberté : un sentiment *x* (ou une idée, un possible) n'est pas la cause formelle et nécessaire de l'action *y* ; au contraire, c'est le fait que l'âme *soit* ce sentiment lui-même en lequel la personnalité s'exprime et *se crée* qui constitue l'acte libre et, loin d'être des effets déterminés par une cause, les sentiments sont des manifestations de nouveauté où la profondeur coïncide avec la surface. D'où la critique de l'associationnisme qui, comme nous l'avons vu, détermine par la médiation de l'idée générale inhérente au mot le fond par la

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹¹¹ *Ibid.* Pour Bergson, « Une idée vraiment nôtre » est celle qui « remplit notre moi tout entier », *Ibid.*, p. 101 ; mais une nuance importante suit immédiatement cette définition : « Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme les feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles lui étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance », *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 96. Bien que le terme « intuition » n'a pas encore la connotation spécifique qu'il aura plus tard, on peut néanmoins et sans risque de contresens, le rapprocher de la notion « d'effort » à laquelle fait référence Bergson.

¹¹³ *Ibid.*, p. 129.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 126, nous soulignons.

forme. C'est donc bien à un renversement de perspective auquel nous reconduit la thèse de Bergson :

Point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est *tout entière dans un seul d'entre eux*, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre [...]¹¹⁵.

L'acte libre est l'expression rare et intime du moi profond, de la vraie personnalité qui, enfin, fait éclater, que ce soit dans un acte coléreux ou amoureux, « cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée »¹¹⁶. Il y a en effet quelque chose de particulièrement violent et de décapant dans la conception bergsonienne de l'acte libre, ce qui vient contraster avec la forme ou le style d'écriture dans lequel elle se développe et qui peut parfois être trompeur¹¹⁷. Car si l'acte libre est celui qui « répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations », et non plus à « telle idée superficielle, presque extérieure à nous »¹¹⁸, c'est bien à une sorte « d'explosion » du moi superficiel et de tout ce qu'il représente, voire même aussi à sa destruction éventuelle, à laquelle nous reconduit la thèse de Bergson. Mais est-ce bien là ce que nous voulons ? Nous sommes bien ici au fondement de la signification du rapport entre la durée et la liberté définie comme acte autocréateur, mais aussi de toute la critique du déterminisme :

Chaque fois que, brisant la croûte du moi superficiel constitué par les habitudes, la vie sociale et le langage, nous ressaisissons au plus profond de nous-mêmes le dynamisme de la durée, nous sommes libres, d'une liberté qui s'affirme elle-même, incommensurable à toutes les prétentions du déterminisme scientifique¹¹⁹.

Aussi lorsque Bergson parle de « l'émanation » du moi, c'est-à-dire en fait de l'autocréation, il fait référence à un niveau de *coïncidence* de la conscience avec elle-même préalable à

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 124, nous soulignons.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹¹⁷ Bergson n'hésite pas à parler de « révolte », de « bouillonnement » intérieur, de « tension croissante de sentiment et d'idées » pour caractériser cette « irrésistible poussée » venant des profondeurs du moi et qui précède la décision libre, *Ibid.*, p. 127.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹¹⁹ F. Meyer, *op. cit.*, p. 35.

l'émergence de l'acte libre. Dans la mesure où la liberté est de l'ordre d'une création de soi par soi, nous ne pourrions plus l'envisager comme phénomène de choix, du moins tel qu'on l'envisage dans la conception classique, mais plutôt comme mouvement autocréateur qui implique trois moments essentiels qui en forment l'unité. Dans ce contexte, ce qui émerge (une action, une réalisation) est, par définition, qualitativement différent de la somme de ses éléments ou de la série de ses antécédents. Ainsi les concepts de coïncidence, d'émergence et de décision expriment bien l'expérience de l'autocréation. C'est, encore une fois, le principe de causalité qui est « court-circuité » et dont la signification, comme nous l'avons vu, est inapte à nous faire comprendre le rapport liberté et création. Plus précisément, l'acte libre est l'expression d'un mouvement global qui *ne s'explique pas* par les antécédents d'une cause donnée, puisqu'il est à la fois incommensurable et imprévisible. Il s'agit bien ici, à travers l'expérience de l'émergence ou de l'émanation qui caractérise l'acte libre, d'une *création d'être* (d'un acte, d'une forme, d'un état de conscience, d'une décision), c'est-à-dire de « quelque chose » d'inédit, d'original, qui surgit et apparaît, soudainement, subitement, dans l'immanence de la conscience, c'est-à-dire dans la spontanéité de l'instant qui fuit et qui devient, inéluctablement, un instant qui se crée et *par lequel* se crée l'imprévisible nouveauté de l'acte libre. *Ce qui émerge* n'est pas prévisible en soi et ne peut donc faire l'objet, par conséquent, d'aucune forme de détermination fondée sur le principe de causalité. Car dans l'histoire d'une conscience, dans sa *mémoire*, non seulement rien ne se perd, mais tout s'y crée, y compris le sujet de l'acte libre. La capitalisation et la conservation du passé dans le présent appellent donc l'innovation et l'invention de soi. Comme le dira plus tard Bergson dans *L'Évolution créatrice* : « le temps est invention ou il n'est rien du tout »¹²⁰ :

Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin, c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée¹²¹.

Bergson exprime bien ici le principe de l'autocréation : progrès dynamique, processus vital, loi de maturation, surgissement d'être, temps d'invention, par et à travers lequel l'acte libre lui-même prend corps, surgit comme réalité, se crée. Nous sommes ici aux antipodes du

¹²⁰ *É. C.*, p. 341.

¹²¹ *Ibid.*, p. 340.

déterminisme et de son corrélat, l'associationnisme et la thèse de la prévisibilité fondée sur le principe de causalité. Dans *La Pensée et le mouvant*, Bergson donne un exemple très éclairant qui vient, d'une part, illustrer sa position critique vis-à-vis cette thèse en question, mais qui débouche, d'autre part, sur le constat fondamental qui en résulte quand on examine cette situation concrète jusqu'au bout :

À supposer que vous sachiez ce que vous ferez demain, vous ne prévoyez de votre action que sa configuration extérieure ; tout effort pour en imaginer d'avance l'intérieur occupera une durée qui, d'allongement en allongement, vous conduira jusqu'au moment où l'acte s'accomplit et où il ne peut plus être question de le prévoir. Que sera-ce, si l'action est véritablement libre, c'est-à-dire *créée tout entière*, dans son dessin extérieur aussi bien que dans sa coloration interne, au moment où elle s'accomplit ?¹²²

Le postulat fondamental de l'irréversibilité absolue de la durée implique également l'imprévisibilité d'un acte, d'une décision qui se crée librement en tant qu'elle engage l'être tout entier dans la direction de son autocréation. En d'autres termes, l'acte libre se crée dans le temps imprévisible et irréversible de la conscience en tant qu'il se donne comme phénomène d'émergence, comme création d'être, comme *causa sui*. En effet, il y a dans l'expérience même de la liberté « quelque chose » de foncièrement irréductible, d'insaisissable, une sorte d'impondérable qui échappe à l'analyse et au calcul. L'acte libre est, en ce sens, fondamentalement créateur et autocréateur, c'est-à-dire production de nouveauté imprévisible car il se crée dans le moment qui devient, dans le devenir temporel de la conscience qui surgit, n'offrant ainsi aucune prise, par conséquent, à la prévisibilité et au déterminisme associationniste. En d'autres termes, la liberté chez Bergson est l'expression d'un acte global et créateur du sujet en tant qu'il est lui-même *contemporain* de son action, porteur d'une réalité nouvelle. En d'autres termes, ce sujet qui *émerge* participe bel et bien d'une autocréation.

Nous sommes ici au fondement d'une conception de la réalité de l'acte libre qui laisse en fait très peu de place à une problématique du choix, du moins telle qu'elle est articulée dans le modèle classique. Il va sans dire que les raisons pour lesquelles Bergson réfute la thèse du libre choix sont fondées, comme nous l'avons vu précédemment, sur la confusion entre la

¹²² P. M., p. 11, nous soulignons.

durée pure et le temps spatialisé. D'ailleurs Bergson, tout à fait cohérent en ce sens avec sa thèse, reviendra sur cet aspect du problème près de trente-trois ans plus tard ¹²³.

La nuance est la suivante : ce que critique Bergson, notamment dans l'*Essai*, ce n'est pas tant la notion de choix comme telle, mais le schéma spatial à l'intérieur duquel elle est pensée, et la méconnaissance de la vraie nature du temps ou de la durée qui en résulte. Le véritable choix et, avec lui, tout le processus de la délibération et de la décision qui en découle, doivent être repensés à la lumière du postulat émergentiste. Ainsi l'acte libre s'inscrit dans le mouvement spontanément créateur et autocréateur de la durée en tant qu'il englobe la totalité organique de la personne qui se choisit et donne sens à sa vie, même si ce sens en question peut paraître paradoxal :

Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous [...] : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes. [...] C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous *choisissons* en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres ¹²⁴.

Être libre c'est être la cause principale, sinon unique, de ses actes ; est libre celui qui suit l'appel, qui «répond» à ses «aspirations les plus intimes», et non pas à l'influence extérieure de l'entourage, de la société, de la mode. Aussi, comme le fait remarquer Henri Hude, «se décider sans raison n'est pas se décider sans la raison» ¹²⁵, puisque Bergson parle de «la meilleure des raisons». L'acte libre est donc celui qui s'accorde avec la nature singulièrement créatrice de sa vie intérieure et lui permet d'accomplir «les plus hautes potentialités» ¹²⁶. En ce sens, il serait pertinent de faire un lien entre le concept de liberté et celui de *vocation* ¹²⁷ de la personne qui serait en quelque sorte *sa création*. Ainsi il y a place

¹²³ Voir, *P. M.*, p. 10.

¹²⁴ *D. I.*, p. 128, nous soulignons.

¹²⁵ Henri Hude, *Bergson I*, Paris, Éditions Universitaires, 1989, p. 155.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 154.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 154 et 155.

pour le choix et l'intellectualité dans la perspective de Bergson, en tant qu'ils s'inscrivent dans un rapport dynamique entre les différents éléments qui sont en interaction dans le processus d'autocréation de l'acte libre. C'est, entre autres, dans *Matière et Mémoire* mais aussi dans *L'Évolution créatrice* que Bergson précisera et nuancera cet aspect du problème qui avait été quelque peu éclipsé dans *l'Essai*. Penser la liberté en termes de création de soi par soi n'est pas synonyme d'irrationalisme ou de pure spontanéité :

La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal. [...] Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable¹²⁸.

Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson va renchérir en déclarant que la création de soi par soi « est d'autant plus complète... qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait »¹²⁹. Bref et contrairement à ce qu'on peut penser lorsqu'on l'examine trop superficiellement, l'intellect a un rôle à jouer dans la théorie bergsonienne de la liberté ; de plus, l'intelligence, dans *Les Deux Sources*, va recouvrer un certain pouvoir libérateur qui a été vraisemblablement estompé dans les premières œuvres de Bergson. Ajoutons aussi que la durée n'est pas le support de l'autocréation du sujet, mais *l'autocréation elle-même*. Comme le dit Michel Jouhaud :

L'autocréation, c'est la durée qui gonfle en s'avancant ; c'est, à ce titre, un enrichissement perpétuel¹³⁰.

C'est donc dire qu'une compréhension réelle du phénomène de l'autocréation présuppose une réflexion sur l'expérience qu'une conscience fait d'elle-même, c'est-à-dire de sa propre liberté, en tant que « progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en s'avancant »¹³¹. L'autocréation c'est en quelque sorte l'expression de « mon état d'âme » qui

¹²⁸ *M. M.*, p. 207.

¹²⁹ *É. C.*, p. 7 ; « Cela ne veut pas dire, encore une fois, que l'action libre soit l'action capricieuse, déraisonnable. », *Ibid.*, p. 47 ; voir aussi p. 48 et 201.

¹³⁰ Michel Jouhaud, *art. cit.*, p. 205.

¹³¹ *É. C.*, p. 4.

« avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse » et qui fait, pour ainsi dire, « boule de neige avec lui-même »¹³².

C'est donc à la lumière de la critique d'une conception déterministe du moi qui considère l'acte libre comme la résultante d'une composition mécanique des éléments entre eux, et d'une vision quelque peu réductionniste de la liberté conçue comme libre arbitre où la décision devait être un *fiat* arbitraire, une création *ex nihilo*, qu'on comprend mieux la nature et la valeur de la théorie bergsonienne de la liberté définie comme phénomène d'émergence ou création de soi par soi.

3.5 La dimension tragique de la liberté bergsonienne

3.5.1 *L'acte libre : un acte rare*

La théorie bergsonienne de la liberté n'est pas sans causer quelques problèmes, du moins telle qu'elle est formulée dans l'*Essai*. Par exemple, comment expliquer que la liberté soit une donnée « immédiate » de la conscience si, comme semble nous le dire Bergson, nous ne sommes pas « immédiatement » libres ? Comme le dit A. Philonenko :

De toutes les données immédiates de la conscience, la liberté, comme existence vraie, est la plus lointaine¹³³.

Mais alors, comment une donnée immédiate peut-elle être « lointaine » ? Nous revenons à nouveau au paradoxe que nous avons soulevé antérieurement, à savoir : la liberté est une donnée immédiate qui n'est pas immédiatement donnée ! Et nous sommes dès lors reconduit à l'affirmation conditionnelle de la liberté qui implique un retour à la durée vraie du moi profond. D'où la thèse de Bergson :

La liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelque fois ; elle admet des degrés¹³⁴.

¹³² *Ibid.*, p. 2. Cette métaphore est instructive puisqu'elle évoque bel et bien la dynamique de la création de soi : en effet, la boule de neige prend la forme et la dimension que lui imprime son mouvement bien qu'elle reste toujours une boule de neige ; celle-ci se transforme, c'est-à-dire que la forme de la boule *se crée* dans et à travers son mouvement dans le temps.

¹³³ Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994, p. 85.

Si certaines conditions sont nécessaires pour affirmer notre liberté, est-ce à dire que nos actes seraient tantôt libres et tantôt non libres ? Avons-nous affaire ici à une conception relativiste de la liberté ? En fait, ce que veut dire Bergson, c'est que selon la manière dont un acte ou un état de conscience a *mobilisé toute ma personne*, il sera dit plus ou moins libre. Ainsi, de l'automatisme à la décision la plus grave prise par un individu unique, il y a tous les degrés¹³⁵. Toutefois, il semblerait que la théorie bergsonienne de la liberté nous place en face d'un problème anthropologique fondamental :

Les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font¹³⁶.

Cela se comprend si c'est l'automatisme qui, de façon générale, détermine le comportement ou les décisions du sujet. Qu'est-ce à dire ? La question de la liberté a-t-elle encore un sens ? Pourquoi ou pour *qui* les actes libres sont-ils rares ? La réponse à cette question est à rechercher vraisemblablement dans la théorie des « deux moi » telle qu'on la retrouve dans le chapitre deux de l'*Essai*. On peut effectivement concevoir qu'il y ait des degrés de liberté dès lors qu'il existe un moi superficiel, c'est-à-dire celui qui répond le plus adéquatement possible aux « exigences de la vie sociale »¹³⁷ et aux commodités du langage, et un moi profond, c'est-à-dire celui qui, dans son mouvement et sa création, tend vers *plus* de liberté.

Nous avons montré que nous nous apercevions le plus souvent par réfraction à travers l'espace, que nos états de conscience se solidifiaient en mots, et que notre moi concret, notre moi vivant, se recouvrait d'une croûte extérieure de faits psychologiques nettement dessinés, séparés les uns des autres, fixés par conséquent. Nous avons ajouté que, pour la

¹³⁴ *D. I.*, p. 125. Cette référence au spiritualisme n'est peut-être pas sans raison. Mais à quel « spiritualisme » Bergson fait-il allusion ? Celui de Platon, de Descartes, de Leibniz ou à celui propre à la philosophie chrétienne ? Quoi qu'il en soit, Bergson sent vraisemblablement le besoin, à ce stade-ci, de situer sa propre thèse par rapport à la tradition spiritualiste, histoire peut-être de la repenser sur des bases nouvelles.

¹³⁵ Voir, Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 40.

¹³⁶ *D. I.*, p. 126.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 103.

commodité du langage et la facilité des relations sociales, nous avons tout intérêt à ne pas percer cette croûte [...] ¹³⁸.

Le moi superficiel est le produit d'un conditionnement ou, pour parler en termes bergsoniens, d'un phénomène de « solidification », qui entraîne par conséquent la formation d'un « moi parasite », qui empiète continuellement sur le moi fondamental ¹³⁹. L'enjeu est de taille lorsqu'il s'agit de poser la question de la liberté, qui nous ramène *ipso facto* à notre problème anthropologique, puisqu'il s'agit de penser la situation existentielle de l'homme dans le temps et que nous avons affaire, plus souvent qu'autrement, à un moi « dominant », « intemporel », qui se situe à la périphérie sensori-motrice de la conscience, un moi socialisé, « toujours identique à lui-même » ¹⁴⁰, donc invariable, objectivé, *spatialisé*, et qui est « absorbé dans le langage et dans la logique de l'action » ¹⁴¹. Ce moi est-il libre ? La réponse est négative. C'est donc bien la conception mécaniste du moi, héritée de l'associationnisme, où les actions et les « choix » répondent à un enchaînement déterministe des motifs, comme l'effet à une cause, qui fait l'objet de la critique de Bergson. Toutefois, le déterminisme associationniste n'a pas entièrement tort : le schéma qu'il nous propose s'applique en quelque sorte au moi superficiel et, en ce sens, il représente une hypothèse d'explication plausible. Mais il faut aller plus loin et c'est ce qu'a fait Bergson en questionnant les fondement de la théorie associationniste avec laquelle il voulait rompre. Car, d'une part, cette conception de l'homme et de la liberté a pour effet d'enlever « toute espèce d'activité vivante à la personne d'abord, et ensuite aux sentiments dont elle est émue », et d'autre part, elle « ne saurait tenir contre le témoignage d'une conscience attentive, qui nous présente le dynamisme interne comme un fait » ¹⁴². Bergson le dit implicitement : un moi dont on a enlevé toute espèce

¹³⁸ *Ibid.*, p. 126. Le « Nous avons montré que » du début de la phrase fait référence à toute la démonstration préalable que l'on retrouve aux pages 94 à 104 et qui portent précisément sur « Les deux aspects du moi ».

¹³⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 129. L'expression peut paraître contradictoire du point de vue du philosophe de la durée. Mais en est-il vraiment ainsi ? La durée ne mord-elle pas aussi sur le moi socialisé ? Si oui, alors comment peut-il rester toujours « identique » à lui-même ? En fait, c'est plutôt la *perception* de ce moi en question qui lui fait *croire* en la réalité d'une telle assertion.

¹⁴¹ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴² *D. I.*, p. 129.

« d'activité vivante » est un moi *mort*. Ainsi les actes libres sont rares parce que nos « choix » sont, plus souvent qu'autrement, le produit d'actes réflexes, liés aux automatismes du moi de surface, c'est-à-dire celui qui est *prisonnier de la surface*, de cette forme *a priori* de la pensée qu'est l'espace ou le temps homogène et dans laquelle il « pense » la liberté.

Aussi le « moi parasite »¹⁴³, par sa constitution et sa détermination, bien que dominant, ne peut participer pleinement à l'expérience de la liberté, dans la mesure où celle-ci renvoie à une dimension plus profonde de l'être à laquelle il n'a pas immédiatement accès. Mais alors, comment accéder à cette profondeur dont nous parle Bergson, c'est-à-dire au moi fondamental, celui qui vraisemblablement est à la source de l'émergence de l'acte libre ? Telle est la question à laquelle nous avons tenté de répondre, entre autres, dans la section précédente. Mais précisons encore une fois : la liberté bergsonienne est essentiellement conditionnelle (comment la penser autrement ?), elle admet des degrés et elle est, par conséquent, un acte rare ! En fait, le degré de liberté est moins ici une quantité (qui est une catégorie spatiale), qu'une *intensité de durée*, et doit être recherchée encore une fois par un effort vigoureux d'analyse, de « contraction violente de notre personnalité sur elle-même » ; il faut chercher, nous dit Bergson, « au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieur à notre propre vie »¹⁴⁴.

Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres. Et, même alors, nous ne nous tenons jamais tout entiers¹⁴⁵.

C'est ici que l'on peut voir le rapport entre le retour à la donnée immédiate et profonde de la durée, « une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau »¹⁴⁶, et l'expression qui en résulte, à savoir la liberté. Ainsi, l'expérience immédiate de la conscience est celle de la durée au cœur de laquelle l'acte créateur se déploie dans toute son originalité sous la forme de la liberté.

¹⁴³ Remarquons que les expressions employées par Bergson pour désigner le « moi de surface » sont nettement péjoratives.

¹⁴⁴ *É. C.*, p. 201.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

Mais, et c'est là toute la nuance et peut-être aussi le paradoxe impliqué dans cette théorie : d'une part, il est rare où l'on peut se ressaisir nous-mêmes à *ce point* et accéder à la liberté ; et d'autre part, ce « moment » est précisément intenable ! Cette affirmation nous reconduit *illico* au problème du dualisme. Ou bien l'on reste au niveau de la notion d'espace, du langage ou du symbolique pour penser la question du temps ou de la liberté, ce qui implique la confusion dénoncée par Bergson dans sa thèse entre le temps et l'espace qui produit le phénomène de spatialisation de la durée, mais aussi les conséquences philosophiques qui en découlent, à savoir la méconnaissance de la durée elle-même et de la liberté qui lui est immanente ; ou bien, une fois cette confusion ou cette illusion dénoncée et même dissipée, la conscience demeure au niveau de la durée, de l'intuition de la durée pour être plus précis, ce qui est, semble-t-il, insoutenable, et c'est peut-être une des raisons pour laquelle nous ne sommes pas absolument libres pour Bergson¹⁴⁷ ; ou bien, et c'est la troisième voie proposée (puisque la première est réfutée et la seconde, bien qu'elle soit une condition essentielle pour philosopher, est intenable), et c'est même, pourrait-on dire, un des enjeux essentiels de la critique bergsonienne de l'espace, c'est-à-dire qu'une fois le dualisme posé, repenser la signification du rapport entre la durée et l'espace et, du point de vue d'une philosophie de l'esprit, de l'âme et du corps¹⁴⁸, de l'esprit et de la matière¹⁴⁹, dans la mesure où la compréhension du phénomène de l'autocréation lui-même implique l'intervention ou l'imbrication de ces deux dimensions fondamentales et antagonistes de la vie.

Ainsi et pour résumer, il s'agit selon Bergson de repenser la signification des problèmes philosophiques dans la perspective d'un retour à la durée ou à l'intuition de la durée, mais aussi en fonction de *l'investissement* de la durée dans l'espace, de l'intuition dans le monde de l'intelligence et de l'action. Mais la réflexion sur le dualisme nous confronte à un nouveau problème : si, comme le postule Bergson, « nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent », et que, « la pensée (ou l'intuition) demeure incommensurable avec le

¹⁴⁷ « Nous ne pouvons nous rendre absolument libres », *É. C.*, p. 202.

¹⁴⁸ Voir à ce sujet, « L'âme et le corps » in *L'Énergie spirituelle*, p. 29 à 60.

¹⁴⁹ Ce sera tout l'enjeu de *Matière et Mémoire* mais aussi de *L'Évolution créatrice* que de penser une telle relation.

langage »¹⁵⁰, comment alors la philosophie va-t-elle procéder pour résoudre le problème du dualisme ? En développant des stratégies discursives et langagières spécifiques susceptibles d'exprimer les données immédiates de la conscience ?¹⁵¹

Ainsi, dix-huit ans plus tard Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, revient sur ce même problème, avec la même hésitation, tout en restant néanmoins parfaitement cohérent avec l'esprit même de sa thèse : celle des degrés et de la rareté de l'acte libre. En effet, nous ne nous tenons jamais tout entiers à ce point, c'est-à-dire dans le mouvement créateur de la liberté, car « notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés »¹⁵² ; de plus, et pour revenir à l'*Essai*, c'est le moi de surface qui exerce généralement son « emprise », avec sa force de conditionnement, ses préjugés, ses peurs, ses idéologies, ses stéréotypes, ses croyances. Et pour des raisons justifiables sur le plan empirique et social, voire même psychologique, il est dans « notre intérêt » de ne pas « percer cette croûte » superficielle et solidifiée de notre moi, de ne pas voir *ce qui* la recouvre et *ce dont* elle recouvre. D'où le constat, à la fois troublant et tragique de Bergson et qui est au fond la conséquence logique de toute son argumentation : « Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté »¹⁵³ et, donc, leur vraie personnalité. A. Philonenko a sûrement raison lorsqu'il dit que tous ceux qui ont regardé la pensée de Bergson comme une philosophie joyeuse de la vie intérieure retrouvée ont commis une lourde erreur et que c'est effectivement, pour paraphraser une formule de *L'Évolution créatrice*, à une incompréhension naturelle de la liberté à laquelle nous confronte la perspective développée dans l'*Essai* dans sa critique du langage et du sens commun sur lequel s'appuie l'intelligence elle-même. D'où le constat tragique qui en découle :

¹⁵⁰ D. I., p. 124.

¹⁵¹ Cette question, tout aussi intéressante et pertinente qu'elle puisse être, ne peut ici qu'être soulevée puisqu'elle déborde, on le comprendra, le cadre de notre propos. À titre de référence, nous suggérons l'excellent ouvrage dirigé par Frédéric Cossutta, *Lire Bergson : Le possible et le réel*, Paris, PUF, 1998.

¹⁵² É. C., p. 201.

¹⁵³ D. I., p. 125.

Quand Bergson dit que les actes libres sont rares, cela ne doit pas s'entendre en une existence, mais dans la plupart des existences¹⁵⁴.

Aussi on ne peut dissocier la question de la liberté de celle de la condition humaine, de l'homme qui, vraisemblablement et généralement, est prisonnier de sa condition, à l'instar des prisonniers de la Caverne de Platon. Mais alors, comment définir la situation de l'homme qui « vit » sans réellement connaître la liberté ? Bergson n'hésite pas à parler d'un « automate conscient »¹⁵⁵. L'expression est peu reluisante s'il en est, et on peut se demander, en fait, quel regard spécifique la philosophie bergsonienne jette sur la condition humaine ? Quelle vision de l'être humain la théorie bergsonienne de la liberté nous dévoile-t-elle ? Voilà le problème anthropologique auquel nous confronte une telle théorie et qui nous renvoie, inéluctablement, à la question même de l'aliénation qu'elle permet de soulever. Car la question de l'existence et de la signification de la liberté est manifestement redoublée par une autre, toute aussi fondamentale : celle des conditions de la libération de soi. Comment la philosophie bergsonienne va-t-elle résoudre un tel problème ? Entre la liberté et l'aliénation (ou l'automatisme) il y a certes tous les degrés, mais il y a aussi et peut-être surtout, une question que nous ne pouvons éluder : comment l'homme peut-il se libérer de ce qui l'aliène ? Peut-il *par lui-même* se libérer de ses chaînes et accéder à la liberté ? Dès lors il faut replacer ce questionnement à l'intérieur de notre problématique et nous demander si la conception bergsonienne de l'autocréation peut nous aider à répondre de façon pertinente à cette question ? Mais si cette question nous amène à repenser la signification de la situation de l'homme dans la philosophie de Bergson du point de vue de l'idée de création de soi par soi, il faudra aussi se demander dans *quelle conception du monde* l'homme et la création sont-ils réellement pensés chez Bergson ? C'est ici que l'anthropologie rencontrera la cosmologie ou que celle-ci, si on veut, permettra de révéler ou de comprendre toute la portée de celle-là. Ainsi l'étude de la cosmologie bergsonienne nous amènera à préciser le sens de notre question : celle du *fondement de l'autocréation et de la liberté* dans la pensée de Bergson.

¹⁵⁴ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 85.

¹⁵⁵ *D. I.*, p. 126.

3.5.2 *Solitude et amoralité : la question de l'indéfinissabilité de la liberté*

Il semble donc qu'il faille tenir compte dans l'interprétation que fait Bergson de la liberté d'une sorte de tension dialectique, d'un combat entre la surface et la profondeur, entre le moi superficiel qui vit et agit sous la pression de la norme et de la nécessité, et le moi profond qui aspire à la liberté, à l'expérience de l'autocréation qui est processus d'individualisation et de conquête de soi et qui veut, du même coup, faire contre-poids à cette pression extérieure. Ainsi, percer la croûte du moi superficiel comme le dit Bergson, c'est manifestement découvrir, toucher, ressaisir « le point » où nous nous sentons le plus intérieur à notre propre vie. On ne peut concevoir une telle opération de l'esprit ou de la conscience qui fait retour sur elle-même à partir de la notion de choix au sens classique du terme ; la création de l'acte libre, l'émergence du moi profond, bref la création de soi par soi s'effectuera, comme on l'a vu, à partir de circonstances exceptionnelles¹⁵⁶ qui agiront comme catalyseur, comme éléments déclencheurs de cette opération *métaphysique* de conversion de la conscience à une dimension qui échappe aux catégories de l'espace et de l'intelligence.

On peut cependant s'interroger sur les implications morales et même politiques d'une telle conception de la liberté qui met spécifiquement l'accent sur la question de l'individualité et de l'expression de la différence. Peut-on croire qu'une telle conception puisse déboucher sur une forme d'anarchisme individualiste¹⁵⁷ ? Il est vrai que la thèse bergsonienne de la liberté peut nous induire à penser qu'elle conduit à une sorte d'indifférence pour le social et le politique puisque c'est « la valeur individuelle de la liberté manifestée dans l'acte qui compte et non pas ses déterminations morales, sociales et politiques »¹⁵⁸. La critique du langage, du social et de l'espace, nécessaire à l'élaboration de la thèse sur la liberté, nous conduit, du même coup, à l'expérience de la solitude, où le conventionnel s'oppose radicalement au personnel qui constitue, en quelque sorte, le centre dynamique de la pure durée. Ainsi la liberté bergsonienne, comme le dit A. Philonenko, est solitude¹⁵⁹. La question

¹⁵⁶ *D. I.*, p. 128.

¹⁵⁷ Voir à ce sujet, A. Philonenko, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

est donc la suivante : comment, une fois convertie à la durée, l'acte libre peut-il s'insérer dans le tissu social et politique ? Dit autrement, en quel sens la thèse bergsonienne de la liberté peut-elle déboucher sur une *praxis* cohérente ? De plus, comment envisager son rapport au monde des valeurs si Bergson ne fait valoir dans son argumentation aucune dimension morale ? À moins qu'on puisse supposer (et l'hypothèse n'est pas impertinente) que le fait de s'arracher à l'ordre des raisons sociales, à ce que Heidegger appelait le « on » anonyme et impersonnel, où « chacun est l'autre et aucun n'est lui-même », constitue la seule vraie dimension morale, que ce serait là le véritable sens éthique de la liberté ? Il est clair toutefois que nous sommes ici aux antipodes de la position de Kant qui fait de la subjectivité et de la sensibilité le principe de toute hétéronomie. En revanche, quel serait l'équivalent de l'hétéronomie pour Bergson ? Celle qui caractériserait le moi de surface, aliéné dans le présent et l'espace social. « Penser, est penser en commun » nous dit Kant dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Cette affirmation constitue le fondement de la liberté morale et politique pour Kant, puisqu'elle renvoie à la liaison systématique des êtres raisonnables en tant qu'ils reconnaissent une loi commune qui guide l'action. Au rebours de Kant, l'autonomie chez Bergson sera inversement proportionnelle au degré d'universalité, et l'hétéronomie, inversement proportionnelle au degré de subjectivité ou d'individualité. Peut-on ainsi justifier une position éthique simplement à partir d'une lecture de *l'Essai*, en affirmant que le moi profond, doué de conscience, est principe d'autonomie, donc de création de soi par soi, et que le moi de surface est principe d'hétéronomie, donc d'aliénation de soi ? Comment dès lors concilier les deux aspects du moi ? Comment le « personnel » peut-il s'affirmer, c'est-à-dire exprimer sa différence, *sa création*, dans le « conventionnel » sans se perdre lui-même dans *l'autre* ?

L'Essai ne répondra pas vraiment à cette question ; plus encore, il ne la formulera pas. Il faudra attendre *Les Deux sources de la morale et de la religion* pour approfondir cette question et lui apporter le complément dont elle a besoin. La réflexion de Bergson dans *l'Essai* nous ramène plutôt à l'immédiateté et à l'immanence de la conscience, à son mouvement propre, là où une décision véritablement personnelle favorisera l'émergence de l'acte libre. Cette décision est bien un acte qui manifeste tout ce que je suis et que j'aspire à être, et cet acte engage la personne toute entière dans un *pro-jet*, celui de la création de soi

par soi. C'est ce que nous serions tenté d'appeler *l'éthos* bergsonien que nous distinguons de la conception dite pratique ou appliquée de la morale. C'est en ce sens que la liberté est l'expression de la nouveauté imprévisible d'un acte de conscience : acte rare, exceptionnel, entier, créateur. Comme le dit V. Jankélévitch :

Le *libre*, c'est en ce sens le *total* et le *profond*. [...] Un acte est d'autant plus libre qu'il est un témoignage plus véridique et plus expressif sur la personne, non pas cette portion oratoire et mondaine de la personne que nous destinons aux échanges sociaux, mais sur ma personne nécessaire et intime, celle dont je me sens responsable et qui est vraiment « moi-même ». [...] Le problème n'est-il pas d'être soi-même entièrement et à fond, beaucoup plus que de trancher ou de choisir un parti ?¹⁶⁰

La théorie bergsonienne de la liberté n'est-elle pas au fond directement liée à la question éthique, celle exprimée par les héros créateurs en marge de la société (close) que l'on retrouvera dans *Les Deux sources* et dont la vocation sera d'amener l'humanité à un degré de conscience supérieur ? Il est vrai qu'il n'y a pas dans l'*Essai* de théorie morale, c'est-à-dire une théorie de l'action humaine fondée sur un système de valeurs ; toutefois, il est question de valeur, d'une valeur fondamentale qui est au cœur de toute interrogation humaine : la liberté. Le problème est que cette valeur en question n'est pas rattachée à une doctrine morale particulière, par exemple la « morale du Bien », en tant que ce Bien serait le plaisir (hédonisme), ou le bonheur (eudémonisme), ou l'intérêt (utilitarisme) ; il n'y a pas non plus de « morale du devoir » telle qu'on la retrouve chez Kant sous la forme de l'impératif catégorique. La doctrine de la liberté telle qu'elle est exposée dans l'*Essai* est donc essentiellement *amoral* :

On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit, ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres¹⁶¹.

Ainsi la liberté pour Bergson n'est pas l'acte lui-même, mais le rapport *immédiat* du moi concret à un acte dans lequel il *s'investit*. Mais un rapport n'est-il pas toujours médiatisé ? Pour Bergson, s'il y a médiation, il y a spatialisation et conceptualisation, et tout l'objet de la thèse consiste à critiquer un tel système de représentation qui interprète la notion de liberté à

¹⁶⁰ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 78-79, souligné dans le texte.

¹⁶¹ *D. I.*, p. 165.

partir de la catégorie d'espace : il s'agit plutôt de revenir à l'expérience elle-même, au fait de la liberté :

L'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non dans le temps écoulé. La liberté est donc un fait [...] ¹⁶²

Pourquoi ce rapport en question est-il indéfinissable ? En fait, qu'est-ce qui serait définissable pour Bergson ? L'acte accompli qui se distingue de l'acte s'accomplissant, car on peut analyser une chose, non pas un progrès. Mais ne sommes-nous pas dès lors reconduit à un autre paradoxe dans la mesure où Bergson lui-même, en dépit de sa critique du langage, donne une « définition » de la liberté : « On appelle liberté... ». Bergson dit donc « quelque chose » à propos de la liberté, mais ce qu'il nous dit ne doit pas se « comprendre » uniquement à partir du langage en tant qu'il fixe le mouvement, qu'il « choséfie » l'acte s'accomplissant, ramenant ainsi la liberté au déterminisme. Ce rapport est indéfinissable puisqu'il renvoie *ipso facto* au mouvement créateur de la liberté, c'est-à-dire à l'expérience de la durée de la conscience dont il faut bien, encore une fois, dire « quelque chose ». Comment Bergson va-t-il exprimer ce qu'on appelle « liberté », dans la mesure où elle ne renvoie pas spécifiquement à « quelque chose » qu'on peut exprimer ? Il faudrait plutôt parler ici de la « définition bergsonienne » de la liberté dont l'essence, paradoxalement, est d'être indéfinissable. Plus précisément, l'indéfinissabilité du rapport particulier à l'expérience qui caractérise l'acte libre, celui du moi concret qui s'investit tout entier dans une action ou une décision, est fondée sur le fait qu'il exprime ce qu'il y a de plus étranger au symbolisme de l'espace, c'est-à-dire la durée pure. C'est en ce sens également que ce rapport est originellement créateur. Ainsi l'impossibilité de définir ce rapport justifie le rejet de toutes les définitions données pour ou contre la liberté à partir de l'espace, car toutes ces définitions mettent « à la place du fait s'accomplissant... le fait accompli » ¹⁶³, et substituent l'espace à la durée, la chose au progrès. C'est pourquoi, nous dira Bergson, « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme » ¹⁶⁴.

¹⁶² *Ibid.*, p. 166.

¹⁶³ *D. I.*, p. 165.

¹⁶⁴ *Ibid.*

En résumé nous pourrions affirmer que la liberté, pour Bergson, n'est pas un devoir, qu'elle ne « s'impose » pas selon une catégorie morale spécifique, elle est plutôt l'expression d'un appel¹⁶⁵, d'un état d'âme qui, dans l'absolue nouveauté de son déploiement et, pour ainsi dire, de sa création, ne saurait faire l'objet d'une définition empruntée au déterminisme ou au modèle classique. Elle renvoie plutôt à la part de mystère et de création que nous portons à l'intérieur de nous. En ce sens et paradoxalement, la liberté bergsonienne, qui est un fait, reste tout aussi inexplicable et incommunicable, du moins dans son surgissement, que ne l'est le processus de création lui-même. L'acte de créer n'explique pas le principe de création. Ainsi l'acte libre en tant qu'acte autocréateur émerge comme source d'imprévisibilité, échappant, *ipso facto*, à l'analyse, à la prédiction, à toute prise intellectuelle. Raymond Polin exprime bien le paradoxe auquel nous confronte la réflexion de Bergson, qui implique une tension entre ce qui nous définit le mieux (l'acte libre) et ce qui, en même temps, est indéfinissable, voire inexprimable (l'acte libre) :

Cet acte libre et créateur, qui manifeste une activité continue, révèle, en pleine indétermination et par une œuvre radicalement nouvelle, ce qui est le plus intimement nôtre, ce qu'il y a en nous de plus essentiel. Rien ne nous exprime le plus, rien ne nous définit mieux qu'un acte libre, et cependant, rien n'est plus nouveau, plus radicalement différent de tout ce que nous avons été¹⁶⁶.

L'acte libre révèle et produit, dans une continuité de création, ce que je suis mais en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant qu'altérité, différence, nouveauté. C'est pourquoi le moi, « à chaque instant de liberté » est « création en acte »¹⁶⁷ ; et la décision, qui est ici un acte libre, n'est donc pas le produit d'un *fiat* arbitraire, mais bien « une création pleine d'un sens immanent »¹⁶⁸. Cette dernière affirmation est importante : la création de l'acte libre, c'est-à-

¹⁶⁵ Cet « appel » sera celui exprimé par le génie créateur de la morale ouverte dans *Les Deux Sources*.

¹⁶⁶ Raymond Polin, « Bergson, philosophe de la création » in *Les Études bergsoniennes*, Vol.V, Paris, PUF, 1960, p. 196.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

dire l'autocréation, n'est pas rattachée, du moins dans l'*Essai*, à aucune transcendance¹⁶⁹. La liberté ainsi entendue est le pur rapport à soi, à la durée d'une conscience qui se crée dans un *amor fati* ; en ce sens, la liberté bergsonienne est « l'amoralité totale »¹⁷⁰, c'est-à-dire, en fait, et en étant cohérent avec ses propres postulats, qu'un acte libre pourrait tout aussi bien s'exprimer dans le crime comme dans l'amour et cela sans aucun Dieu ou aucun code moral qui viendrait légitimer une telle action. C'est là, encore une fois, une des conclusions paradoxales auxquelles nous reconduit la thèse de Bergson. Il y aurait peut-être ici tout un débat à faire sur cette question. Mais on peut néanmoins constater l'opposition radicale d'une telle thèse sur la liberté avec l'éthique kantienne qui rattache le sujet moral et libre à une forme de transcendance qui s'épanouira en religion. Ainsi la liberté bergsonienne, telle qu'elle est appréhendée dans l'*Essai*, ne trouve pas *en soi*, dans l'immédiateté de la durée, un pur rapport à Dieu, et n'est point conçue, peu s'en faut, comme création divine.

3.6 Immanence ou transcendance ?

L'originalité de la réflexion de Bergson telle qu'on la retrouve dans l'*Essai*, consiste, entre autres, à repenser la question de la liberté indépendamment du schéma dans lequel le déterminisme et l'associationnisme l'enfermaient. En effet, la psychologie de type associationniste implique une représentation mécaniste, voire atomistique, de la vie intérieure et psychique, où le moi est, en quelque sorte, réduit à un système conservatif. La question de la liberté, tout comme celle de l'autocréation du sujet, perd toute sa pertinence à l'intérieur d'un tel système de pensée, puisqu'il repose sur la confusion de la durée et de l'espace. Le sujet véritable, celui que Bergson, dans l'*Essai*, appelle le moi profond, n'est pas soumis au jeu de forces d'un tel système autoconservatif ; en fait, ce système exerce son emprise sur l'autre moi, celui qui vit à la périphérie, dans le monde de la surface et de l'extériorité, bref celui que Bergson appelle le moi superficiel, parfaitement conditionné et adapté à ce système

¹⁶⁹ On pourra en dire autant, comme nous le verrons plus loin, de *Matière et Mémoire* et de *L'Évolution créatrice* à une exception près toutefois sur laquelle nous reviendrons dans la seconde partie de ce travail.

¹⁷⁰ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 100.

en question qui l'aliène. Par contre, chacun des actes du moi profond est original, donc créateur, puisqu'il emmagasine la durée :

Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c'est un gain, sans doute, pour l'être vivant, et incontestablement pour l'être conscient¹⁷¹.

De plus, dans le contexte de la critique bergsonienne de la conception classique de la liberté, les postulats fondamentaux à partir desquels elle était pensée se sont radicalement transformés, renouvelés. Cette critique permet également, comme nous l'avons vu, d'opérer un renversement systématique de la problématique qui nous ouvre à un univers psychique créateur où « le processus de la décision et les possibilités, loin d'être séparables ou indépendants, ne cessent pas de se modifier l'un l'autre, progressivement, en se combinant », et ce dans la mesure exacte où « le processus de la décision secrète lui-même des possibilités »¹⁷². C'est bien de l'autocréation qu'il s'agit ici et de l'expérience que fait une conscience de sa propre liberté. Mais il faut nuancer ces affirmations : Bergson ne dit pas qu'il n'y a pas de possibilités ou de virtualités ; certes, le « possible » comme catégorie métaphysique n'existe pas, c'est-à-dire qu'il ne précède pas le réel ou le processus de décision ; au contraire, celui-ci secrète, comme le dit J. L. Chédin, des possibilités toujours nouvelles.

Dans les deux cas que nous avons examinés dans ce chapitre, soit la conception déterministe (physique et psychologique) fondée sur le principe de causalité, et la conception classique de la liberté (libre arbitre) fondée sur la notion de choix et de possible, nous retrouvons la même confusion, la même méconnaissance de la vraie nature du temps qui est la durée elle-même, source de toute création.

Ainsi la création de soi par soi, qui prend la forme de l'expérience de la liberté dans l'*Essai*, a comme fondement la pure immanence de la durée de la conscience. C'était est un des objectifs principaux de cette première partie que de le démontrer. Mais Bergson va-t-il rester cohérent avec sa thèse tout au long de son œuvre ? Voilà ce qu'il faudra vérifier, car

¹⁷¹ D. I., p. 116.

¹⁷² Jean-Louis Chédin, *art. cit.*, p. 87.

c'est toute son anthropologie mais aussi et surtout, la réponse à la question du fondement de l'autocréation et de la liberté qui en dépendra. Si la liberté humaine est adossée à une liberté divine, donc à une transcendance, la conception de l'homme, de son existence et de son destin qui en résultera, ne sera pas la même que si cette « même » liberté est envisagée essentiellement *de l'intérieur*, d'un point de vue *endogène*, mais aussi dans le cadre d'une conception naturaliste et évolutionniste du monde. C'est pourquoi la question du fondement de l'autocréation, qui est au cœur de ce travail, devra être éclairée par une cosmologie¹⁷³. Reste à savoir si cette cosmologie est rattachée à une théologie de la transcendance. Peut-être qu'une telle réflexion permettra, espérons-le, de jeter un certain éclairage sur la signification de l'anthropologie bergsonienne et sur la question de la destination de l'homme dans la nature et la culture.

Mais c'est aussi à une conception de la *création comme autocréation* à laquelle nous reconduit la thèse bergsonienne de la liberté telle qu'elle est articulée dans l'*Essai*. Reste à savoir comment s'articule le double mouvement de la création dont nous avons parlé (sens actif et passif) : est-il volontaire ou involontaire ? ou implique-t-il plutôt une interaction de ces deux dimensions ? Quel est le rôle de la volonté et de l'effort intellectuel dans l'acte de se créer soi-même ou, si on veut, dans l'acte de créer sa propre liberté ? L'*Essai* nous donne très peu d'indications à ce sujet ; bien au contraire, il nous laisse en quelque sorte et encore une fois sur une énigme, un paradoxe, une hésitation toute bergsonienne pourrait-on dire car, « si nous sommes libres toutes les fois que nous *voulons* rentrer en nous-mêmes, il nous arrive *rarement* de le vouloir »¹⁷⁴. Si la liberté bergsonienne n'est pas le fruit du hasard ou de l'indifférence, voire d'une force obscure, implique-t-elle alors la « détermination » du sujet par la volonté ? Mais envisagé sous cet angle, ne revenons-nous pas par le fait même à la conception classique d'un sujet se déterminant volontairement en fonction de possibilités contraires ou différentes, venant du même coup confirmer ce qui avait été préalablement réfuté ? Toute la question est là : que recouvre ce « nous volontaire » dont il est fait mention à la toute fin de l'*Essai*, comment l'interpréter ? Ne viendrait-il pas prendre la place du sujet

¹⁷³ C'est dans *L'Évolution créatrice* que nous retrouverons les principaux éléments de cette cosmologie.

¹⁷⁴ *D. I.*, p. 180, nous soulignons.

classique ? Pas vraiment, puisqu'il s'agit, comme nous l'avons démontré, d'un *mouvement* « d'entrée en soi-même », et non de la détermination volontaire, c'est-à-dire d'un choix entre deux possibilités *a priori*. Quelle est donc la fonction de la volonté et de l'intelligence dans la conception bergsonienne de l'autocréation ? Ont-ils un rôle positif à jouer dans la problématique du fondement ? De plus, l'autocréation engage-t-elle uniquement le mouvement immanent de la conscience et de la durée intérieure ? Peut-elle s'expliquer strictement sur la base d'un *retour* à la durée pure ? Ne faudrait-il pas maintenant tenter de la penser à partir d'une interaction essentielle entre les deux dimensions de la conscience, c'est-à-dire la profondeur et la surface, « l'âme et le corps » ? Voilà ce qu'une lecture de *Matière et Mémoire* nous permettra, croyons-nous, de préciser. Ne pas laisser intact cette question est essentiel si nous voulons avancer plus avant dans la compréhension de notre questionnement sur les fondements de l'autocréation.

CHAPITRE IV

PERCEPTION, MÉMOIRE, AUTOCRÉATION

L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément. Que constatons-nous alors ? Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot « exister » ?¹

4.1 l'autocréation : fondement et paradoxe de la vie psychologique

En quoi la conception bergsonienne de la mémoire peut-elle nous aider à approfondir l'interprétation de l'autocréation comme phénomène d'émergence ? Comment le thème de la mémoire tel qu'il est développé dans *Matière et Mémoire* peut-il s'inscrire dans le contexte d'une problématique qui porte sur la question de l'autocréation comme fondement de la vie psychologique ? Il faut dire que cette œuvre qui traite précisément de « la relation du corps à l'esprit »², constitue le fer de lance d'une réflexion fondamentale qui se poursuivra ultérieurement dans la pensée de Bergson³. En quel sens plus précisément le traditionnel

¹ *É.C.*, p. 1

² C'est en effet le « Sous-titre » de *Matière et Mémoire*.

³ En 1901, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », in *Écrits et Paroles*, t. I, p. 139 à 167, voir aussi *Mélanges*, p. 463 à 502 ; en 1904, Mémoire lu au Congrès de Philosophie de Genève et publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sous le titre : « Le parallogisme psycho-physiologique » et reproduit dans *L'Énergie spirituelle* sous le titre « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique », p. 191 à 210 ; en 1912, la conférence sur « L'âme et le corps » que l'on retrouve également dans *L'Énergie spirituelle*, p. 29 à 60.

problème philosophique de « l'âme et du corps » peut-il être instructif pour la compréhension du phénomène de l'autocréation ? De plus, la théorie bergsonienne de la mémoire, telle qu'on la retrouve notamment dans *Matière et Mémoire*, peut-elle nous permettre d'affirmer qu'il y aurait une ressource quasi infinie de possibilités, de virtualités, susceptible d'accroître le pouvoir créateur de l'homme ?

Avant de répondre à ces questions qui doivent en quelque sorte guider notre réflexion à l'intérieur de ce chapitre, résumons brièvement les principales acquisitions de cette recherche jusqu'à maintenant, ce qui nous permettra, par la même occasion, non seulement de clarifier notre perspective, mais aussi de soulever un problème fondamental relativement à la thèse de l'autocréation. L'analyse de la durée nous a permis de concevoir l'idée de liberté indépendamment du schéma spatial dans lequel le déterminisme l'enfermait. Le sujet véritable, celui que Bergson dans *l'Essai* appelle le moi profond, n'est pas nécessairement soumis au jeu de forces d'un système conservatif sur lequel il n'a aucun pouvoir ; ce serait là le fait du moi de surface, parfaitement conditionné et adapté à ce système en question qui l'aliène, celui dont la vie extérieure et sociale « a plus d'importance pratique » que son « existence intérieure et individuelle »⁴. Par contre, chacun des actes du moi profond est original et créateur puisqu'il emmagasine la durée.

De plus, nous avons vu que ce n'est pas à partir des catégories stables de l'entendement qu'il faut penser la nouveauté. Si je regarde autour de moi, je peux avoir l'impression que les choses ne changent pas, ou plutôt qu'elles se produiront telles que je me les représente, et que, par conséquent, la nouveauté n'est qu'accidentelle. Mais rien n'est plus faux pour Bergson, et c'est peut-être parce que nous avons perdu le *sens de la durée* que notre perception est altérée et qu'une telle conclusion s'impose à notre intelligence. C'est comme si nous affirmions que le passé, parce qu'il est « passé », n'est plus. Nous succombons ainsi au piège du langage qui considère abstraitement la réalité *concrète et créatrice* du temps. Au contraire, comme nous le dira *Matière et Mémoire* (comme la psychologie moderne), le passé *en soi* continue d'exister et d'exercer une influence croissante sur notre vie présente. C'est

⁴ *D. I.*, p. 97.

donc bien à une différence de perspective que nous avons affaire ici beaucoup plus qu'à un problème réel.

La méthode développée par Bergson dans *l'Essai*, implique de revenir en-deçà des constructions symboliques, des sédimentations et des déformations déposées par le développement du savoir et par la *praxis* qui lui correspond ; il s'agit, en d'autres termes, de « renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir »⁵, d'aller « chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »⁶. Qu'allons-nous découvrir ? Ce qui ne peut ni se révéler et ni se concevoir à l'intérieur des cadres spécifiques de notre intelligence essentiellement spatialisante et tournée vers la matière, vers la maîtrise de laquelle elle est naturellement destinée. Car l'expérience humaine, dominée par l'action *utilitaire*, viendrait recouvrir une *autre* dimension de la conscience, « l'expérience vraie », elle-même accessible au prix d'une sorte de torsion de la pensée sur elle-même, « du contact immédiat de l'esprit avec son objet »⁷. Ainsi une conception de l'autocréation telle que nous tentons de la définir dans ce travail, aurait pour vocation de reconduire à une réalité antérieure à la discursivité et d'inviter dès lors à faire l'expérience du pur surgissement, de ce qui se présente à soi sous la forme de la pure nouveauté. Il s'agit donc de voir dans la créativité de la durée la réalité véritablement fondatrice de la nouveauté imprévisible, c'est-à-dire une *substantialisation de l'innovation* devant laquelle, vraisemblablement, aurait reculé toutes autres philosophies, que ce soit l'idéalisme antique ou le rationalisme moderne.

Ainsi, à la lumière d'une lecture de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, nous avons pu dégager des éléments essentiels pour une théorie de l'autocréation, où elle trouve en quelque sorte ses fondements. Nous avons vu que la question de l'autocréation pouvait être interprétée, dans l'ordre de la conscience, à partir de la *relation de la durée et de*

⁵ *M. M.*, p. 206.

⁶ *M. M.*, p. 205, souligné dans le texte. N'y aurait-il pas un rapprochement significatif à faire ici avec le projet philosophique de Merleau-Ponty qui se présente comme un effort pour « revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante » ? Voir, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. III.

⁷ *Ibid.*, p. 204. Nous avons ici, en germe, la définition bergsonienne de l'intuition.

la liberté. Mais pour en arriver à un tel résultat, pour en comprendre la genèse et les enjeux, une « réduction » était nécessaire, une coupure pour ainsi dire, qui implique une négation radicale avec toute forme de médiations. C'est bien là le sens du retour à l'immédiat, à la donnée immédiate qu'est la durée qui prend la forme de l'expérience de l'absolu⁸. Mais ce retour vers soi « tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait » implique « un effort vigoureux d'analyse »⁹, c'est-à-dire une critique radicale de la spatialisation de la pensée.

En fait, la thèse de l'autocréation, telle que nous l'avons dégagée de l'*Essai*, se comprend à partir de l'expérience d'une *conversion* à la durée intérieure et d'une *opposition* à la notion d'espace dans laquelle nous pensons et, par extension, à celles de langage et de vie sociale. C'est dans ou à partir de cette dimension propre du temps de la conscience (par opposition aux représentations symboliques de la conscience réfléchie ou au temps homogène de la science) que l'autocréation, associée à la durée, peut être appréhendée comme fondement *absolu* de la vie psychologique. De plus, notre réflexion nous a permis de dégager un troisième mouvement, nécessaire celui-là pour donner consistance aux deux premiers et éviter dès lors de tomber dans des difficultés logiques qui confinent à l'aporie, et qui renvoie à l'*actualisation* de la durée, du moi profond, dans un événement particulier qui est l'expérience de la liberté. C'est ainsi que l'autocréation peut être pensée d'une part comme *fondement*, c'est-à-dire comme « causalité créatrice », *phénomène d'émergence*, durée *en soi* ; d'autre part, elle est envisagée comme « effet de nouveauté », comme acte libre. Cette liberté exprime le moi tout entier et, se faisant, elle le transforme. C'est précisément cette transformation de soi, qui a une incidence directe sur le devenir de la personne, sur le sens qu'elle lui donne, qu'on appelle aussi la création de soi par soi. De plus, la durée implique dans son mouvement même, dans son *jaillissement*, l'autocréation *immanente* des états de conscience, c'est-à-dire, en fait, conception dynamique de la vie psychologique.

⁸ La connaissance de l'absolu est possible pour Bergson et doit être distinguée de celle qui relève de l'analyse et qui est relative. De sorte « qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition* », *P. M.*, p. 181, souligné dans le texte. Ce type de connaissance est bien une *expérience* et implique une coïncidence avec l'objet *lui-même* par-delà le point de vue extérieur et les symboles par lesquels on peut l'exprimer. Mais quel est donc « l'objet » de l'intuition ? Réponse de Bergson : la durée intérieure, *Ibid.*, p. 27 ; « L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur », *Ibid.*, p. 29.

⁹ *D. I.*, p. 96.

L'autocréation est donc bien cette « création continue d'imprévisible nouveauté » dont nous parle si éloquemment Bergson, celle qui caractérise le mouvement spontané et profond de la vie psychologique, de la durée qui se transforme et s'épanouit en liberté. Toutefois, nous avons vu que le rapport durée et liberté, n'est pas fondé sur une implication logique, ni non plus sur un choix entre des possibilités prédéterminées qui sont pour une large part des illusions rétrospectives, mais sur une *incommensurabilité* du résultat par rapport à ses prémisses¹⁰, c'est-à-dire, en fait, sur l'imprévisible nouveauté qui caractérise l'acte autocréateur.

De plus, l'expression « vie psychologique » doit être entendue ici dans le sens d'une certaine conception ou activité de l'esprit dans ce qu'il a de non-mesurable ; la vie psychologique est donc un « fait de conscience », une réalité intensive et profonde qui relève d'un ordre purement qualitatif par opposition à un ordre quantitatif, spatial, qui lui relèverait d'une « psychologie grossière » comme le dit Bergson dans l'*Essai*. C'est donc bien à la « personnalité tout entière »¹¹, à « l'activité vivante de la personne »¹², au « moi tout entier »¹³, bref, à la durée vécue du moi profond et à l'unité de la vie intérieure que renvoie la définition de la « vie psychologique ». Et c'est bien dans *l'immanence* de cette vie psychologique, c'est-à-dire dans sa profondeur et son immédiateté, que l'autocréation peut être appréhendée comme fondement non pas rationnel, mais *dynamique et temporel*.

Mais une autre précision s'impose avant d'aller plus loin. La notion de « fondement » telle que nous l'entendons, ou plutôt telle qu'il faut l'entendre chez Bergson, n'implique pas que la durée serait comme une instance *juxtaposée* à la conscience, qui déterminerait son mouvement propre et qui produirait *de l'extérieur* des actes de création. Nous aurions affaire ici à une conception *statique* de la notion de fondement, telle que notre raison la conçoit traditionnellement. C'est pourquoi la notion d'« immanence » est centrale ici ; la durée, si elle est un principe ou un fondement, est immanente à la *création* des actes de conscience.

¹⁰ *É. C.*, p. 213.

¹¹ *D. I.*, p. 127 et 129.

¹² *Ibid.*, p. 129.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

Cette création se *génère elle-même*, elle est, par conséquent, autocréation. C'est dans l'immédiateté de la durée, c'est-à-dire à partir de son *dynamisme*, que l'autocréation peut être appréhendée comme fondement de la vie psychologique et comme source de la nouveauté imprévisible de l'acte libre. En d'autres termes, l'autocréation se comprend comme fondement à partir de l'immanence de la durée, de même que la liberté se comprend comme l'acte résultant ou émergeant du processus autocréateur lui-même.

Toutefois l'*Essai* nous a laissé devant un problème que *Matière et Mémoire* reprendra pour lui donner une signification nouvelle. En effet, l'autocréation impliquait un mouvement second de la conscience qui, en faisant retour sur elle-même, s'opposait, *ipso facto*, à la notion d'espace, qui recoupait les notions d'extériorité et de relativité. La thèse de Bergson dans l'*Essai*, à quelques exceptions près, nous laissait à ce niveau d'opposition. Car le retour aux données immédiates impliquait une négation de toute médiation elle-même construite par la pensée intellectuelle.

En faisant de l'autocréation le fondement absolu de la nouveauté imprévisible de l'acte libre, ne soumettions-nous pas la réflexion à un paradoxe, à savoir que l'autocréation, comme expérience originaire, ne « se comprend » qu'en dehors de toute relation ? Comment dès lors penser l'immédiat si pour penser il faut nécessairement une médiation, c'est-à-dire une relation entre un sujet et un objet ? Comment appréhender cette réalité fondatrice dans la mesure où elle semble outrepasser les limitations constitutives de toute représentation ? Comment « saisir » un acte « en train de se faire » ? Voilà le problème. N'est-ce pas dans une sorte d'impasse logique que nous reconduit l'argumentation de Bergson relativement au caractère « inexprimable » de la liberté, dans la mesure où *parler c'est déjà s'introduire dans l'espace* ?

Ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée est incommensurable avec le langage¹⁴.

Pourtant, malgré le caractère paradoxal d'une telle affirmation, on ne peut échapper à la parole ni non plus à l'espace et, par conséquent, à la représentation elle-même ! Mais alors,

¹⁴ D. I., p. 124.

comment parler avec *précision* de ce dont il est question ici, à savoir l'immédiatisation de la durée et de la liberté ? En fait, comment pouvons-nous parler de « quelque chose » qui semble dépasser de prime abord les limites mêmes du langage ? La pensée trouve-t-elle ici *sa* limite ? Voilà toute la question et peut-être aussi un des enjeux critiques essentiels de la philosophie bergsonienne sur lesquels toutefois nous ne pourrions développer de façon systématique puisqu'ils nous amèneraient à déborder largement le cadre de notre propos¹⁵. Disons simplement que les concepts philosophiques, puisqu'ils désignent des genres, sont trop généraux pour nommer *telle* chose en particulier, pour exprimer la singularité créatrice de la nouveauté et penser la question du fondement et du statut de la nouveauté autrement¹⁶. Ainsi, parler avec précision implique, pour Bergson, une véritable conversion méthodologique et philosophique, à partir de laquelle l'élaboration de « concepts nouveaux » sera possible, concepts « qu'on devra bien former pour s'exprimer », et qui seront eux-mêmes « taillés à l'exacte mesure de l'objet »¹⁷. En fait, pour Bergson, il s'agit moins de comprendre que d'éprouver, ou plutôt, pour comprendre il faut *d'abord* éprouver !

Mais la plupart des émotions sont grosses de mille sensations, sentiments, ou idées qui les pénètrent : chacune d'elles est donc un état *unique* en son genre, indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité. Pourtant l'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche,

¹⁵ Pour des développements sur cette question importante, voir *Lire Bergson : Le possible et le réel*, sous la dir. F. Cossuta, Paris, PUF, 1998.

¹⁶ C'est là un aspect de notre problématique que nous avons déjà traité, voir *infra*, chapitre I, c'est pourquoi nous ne faisons ici que l'effleurer en passant.

¹⁷ *P. M.*, p. 23. Ces concepts nouveaux peuvent être apparentés à ce que certains auteurs appellent les « concepts souples ou fluides » : « On appelle concepts souples ou fluides les concepts qui ne désignent pas une propriété générale et fixe, commune à plusieurs réalités singulières, mais qui désignent seulement l'échelle ou la courbe continue résultant du contact entre des réalités singulières et incommensurables (ainsi le concept de durée en philosophie ou de différentielle en mathématique). Tous les concepts liés à une intuition sont des concepts souples, renvoyant à des réalités intensives », Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 36. « Nous appelons intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable », *P. M.*, p. 181, souligné dans le texte. C'est cette intuition qui devra effectivement nourrir la pensée du philosophe et qui sera à l'origine de l'élaboration des « concepts nouveaux » de la philosophie, *Ibid.*, p. 23.

si personnelle, si *nouvelle*, et à nous faite éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre¹⁸.

Le caractère « indéfinissable » et « unique » de la « complexe originalité » de nos états de conscience nous conduit-il réellement à un paradoxe ? Ne sommes-nous pas en train de parler de « quelque chose » dont *on ne peut parler* et plonger, *ipso facto*, dans une espèce d'aporie qui nous confine au silence ? En fait, l'indéfinissabilité dont nous parle Bergson est due simplement à une limitation de nos propres facultés et qu'il est, dès lors, impossible pour l'intelligence de comprendre et d'embrasser *ce dont il est question* lorsqu'on parle de nouveauté et de création, puisqu'elle est, comme nous l'avons vu, « caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie »¹⁹ ? En d'autres termes, la thèse de Bergson consiste à dire que l'intelligence, *laissée à elle-même*, est inapte à comprendre le nouveau, la création elle-même. De plus, ce qui est éprouvé, c'est-à-dire le vécu autocréateur de la conscience qui dure, ne peut s'exprimer en termes d'espace sans être dénaturé, déformé, chosifié et doit être distingué, par conséquent, d'une compréhension purement intellectuelle dont la tendance naturelle consiste à spatialiser nos états de conscience. D'où le dualisme de Bergson :

La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace. Considérés en eux-mêmes, les états de conscience profonds n'ont *aucun rapport* avec la quantité : ils sont qualités pures ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt²⁰.

Ainsi la durée est une réalité profonde dont la nature essentiellement créatrice et autocréatrice est particulièrement affectée par les limitations constitutives de notre intelligence. La thèse de Bergson est claire et paradoxale : nous ne connaissons jamais absolument la création, et peut-

¹⁸ *D. I.*, p. 13, nous soulignons. La question du rapport entre l'art et la création a été traitée dans notre chapitre II. Toutefois nous n'avons pas abordé la question sous l'angle de l'expressivité comme telle, et surtout, de ses limites. Rappelons ici que non seulement la notion de création a, dans la philosophie de Bergson, un modèle qui est l'art, mais aussi, et là est le point essentiel dans notre discussion, que ce modèle en question sera à l'origine de la définition bergsonienne de l'intuition.

¹⁹ *É. C.*, p. 166, souligné dans le texte. Voir aussi *infra*, chapitre I.

²⁰ *D. I.*, p. 102, nous soulignons. C'est bien ce dualisme de la vie psychologique (consciente) que nous tentons d'approfondir dans cette première partie pour mettre en évidence, du même coup, le caractère fondateur et dynamique de l'autocréation défini ici dans le texte comme « qualité pure » propre aux états de conscience *profonds*.

être même ce que nous sommes, *si l'on en reste à ce niveau*²¹. Un des enjeux essentiels de la réflexion de Bergson notamment dans l'*Essai*, est précisément la critique de ce qui dénature la durée elle-même, c'est-à-dire la notion d'espace et les médiations qui lui sont intrinsèquement liées, et ce en vue de s'en dégager, de s'en déprendre. C'est donc bien un *retour en soi-même*, en deçà de toute extériorité, de tout rapport entre des concepts eux-mêmes « contaminés » par l'idée d'espace, que permet dès lors la critique bergsonienne d'une *certaine conception* du temps. Cette critique radicale est d'autant plus nécessaire qu'elle permet d'accéder à une compréhension (*comprehendere*), c'est-à-dire à une intuition de l'acte de création *en soi*.

Comment dès lors connaître une réalité qui est, par définition, immédiate, c'est-à-dire étrangère à toute médiation ? Ne sommes-nous pas ici au cœur même du paradoxe ? En fait, et pour résumer, il existe une différence de nature entre l'ordre de la quantité et celui de la qualité, entre la durée et l'espace, entre le médiat et l'immédiat ; par conséquent, il faut, pour connaître les « données immédiates de la conscience », une *autre* faculté, celle qui permet d'apercevoir directement *versus* celle qui aperçoit « par réfraction ». Ce n'est donc pas dans un premier mouvement, d'extériorisation celui-là, propre à l'intelligence ou à une pensée qui pense dans l'espace, qu'on saisit la durée en soi, mais dans un mouvement *second* de la conscience, qui implique effort et intériorisation, et qui touche, dès lors, dans un acte d'intuition, un absolu, une création. Ce qui se révèle alors est absolument nouveau et différent c'est, en quelque sorte, le pur surgissement de la nouveauté qui est l'autocréation elle-même.

Ne sommes-nous pas ici au fondement d'une conception originale du nouveau, à la source même de toute création de nouveauté *en soi*, dans la mesure où, comme le dit Bergson, l'intuition elle-même « est à l'origine de l'invention »²², qu'elle seule peut atteindre un absolu²³ ?

²¹ Voir à ce sujet l'article de Christophe Giolito : « L'impossible et le réel : sur la représentation », in *Lire Bergson : Le possible et le réel, op. cit.*, p. 139 à 157.

²² *P. M.*, p. 214.

²³ *Ibid.*, p. 216.

S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est la science qui prétend se passer des symboles*²⁴.

Mais alors, comment penser ou même parler sans symboles ? Penser la nouveauté implique-t-il nécessairement un paradoxe si la nouveauté elle-même est saisie « en dehors de toute expression » ? Car comment penser, mais aussi prévoir, ce qui, par définition, est radicalement imprévisible ? En fait, même si l'on ne peut prévoir ce qui est imprévisible, cela ne nous dispense pas pour autant de penser ! Penser c'est d'abord identifier des confusions *dans la pensée* et d'établir par conséquent les distinctions nécessaires dans l'ordre de la connaissance. C'est là tout le sens de la proposition bergsonienne d'un « renversement du travail habituel de l'intelligence »²⁵ :

Penser consiste ordinairement à aller des concepts aux choses, et non pas des choses aux concepts. Connaître une réalité, c'est, au sens usuel du mot « connaître, prendre des concepts déjà faits, les doser, et les combiner ensemble jusqu'à ce qu'on obtienne un équivalent pratique du réel. Mais il ne faut pas oublier que le travail normal de l'intelligence est loin d'être un travail désintéressé. Nous ne visons pas, en général, à connaître pour connaître, mais à connaître pour un parti à prendre, pour un profit à retirer, enfin pour un intérêt à satisfaire²⁶.

Ainsi pour Bergson, penser implique un renversement de la pensée, c'est-à-dire une conversion : ne plus aller « des concepts aux choses », mais « des choses aux concepts », c'est-à-dire penser à partir de l'évidence de ce qui est donné ; il s'agit, dès lors, non plus de prendre des concepts « déjà faits » pour les réorganiser entre eux, mais d'aller vers le « non fait », le « ce qui est en train de se faire », c'est-à-dire la création continue d'imprévisible nouveauté à l'œuvre tant dans la nature qu'en soi-même. En fait, et c'est peut-être là le problème, on ne peut comprendre ou se représenter immédiatement la nouveauté, puisque toute représentation implique une médiation, mais on peut la *ressentir*, la « toucher du doigt » comme l'artiste sait si bien le faire. En ce sens, l'autocréation, comme acte originaire de la

²⁴ *Ibid.*, p. 181-182, souligné dans le texte.

²⁵ *Ibid.*, p. 198.

²⁶ *Ibid.*, p. 198-199, souligné dans le texte.

conscience est, au sens usuel du terme, *inconnaissable*, c'est-à-dire imprévisible et insaisissable dans son surgissement même. C'est pourquoi, pour éviter le paradoxe, il faut un autre registre qui permet de penser la durée, de penser *sub specie durationis*. Ce registre la philosophie bergsonienne lui a donné un nom : l'intuition. C'est cette *connaissance*, de nature différente (de celle de l'analyse), que Bergson appelle *métaphysique*, puisqu'elle permet de toucher un absolu, l'absolu de la nouveauté.

Nous pouvons dès lors constater l'existence de la nouveauté et la décrire comme « fait de conscience », comme *phénomène*, comme ce qui apparaît et s'inscrit dans la continuité du temps qui passe, d'une *mémoire*, c'est-à-dire d'un passé qui émerge dans le présent et qui ouvre, dans un même mouvement de création et d'autocréation, sur un avenir indéterminé. Ce qui apparaît ainsi, c'est-à-dire l'émergence de la nouveauté, n'est pas ce qui est dévoilé au sens grec du terme d'*alêthéia* ; ce n'est donc pas à partir du principe de causalité classique, qui implique que rien ne se crée (de nouveau, de différent) dans le passage de la cause à l'effet, du possible au réel, qu'il faut appréhender l'acte de création, car il n'y a pas de possible prédéterminé pour Bergson. Ainsi, se demander si la création est « possible » avant d'être « réelle », est un faux problème. En effet, ce qui émerge en soi n'est pas possible, c'est-à-dire n'est pas donné à l'avance comme ce qui a à être dévoilé, mais est plutôt création en acte, autocréation. Et c'est cet acte originaire qui est au fondement de la vie psychologique, qui la *définit comme liberté*. C'est pourquoi, nous dira Bergson, que « la création n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement »²⁷.

Comment alors penser la nouveauté et cette continuité de création si penser c'est aussi exprimer des idées ? En fait, l'activité de pensée, pour Bergson, implique un deuxième mouvement, ou plutôt un troisième mouvement, non plus celui-là de conversion ou d'actualisation, mais de *rétrospection*. En d'autres termes, l'autocréation est « compréhensible » lorsqu'elle devient une « idée ». Ainsi, du point de vue de la métaphysique bergsonienne, *ce n'est pas l'idée qui précède l'acte*. Le réel n'est pas le dévoilement du possible, de l'idéalement préexistant comme chez Platon, mais plutôt

²⁷ *É. C.*, p. 249.

l'inverse, de sorte qu'on ne peut pas expliquer, c'est-à-dire prédire²⁸ ou « cerner » l'acte de création *avant* qu'il ne se produise ; on ne peut que *constater* son existence et lui donner, rétrospectivement, son sens, et, donc, une interprétation qui tient compte de la durée et des données constitutives de l'intuition. Par conséquent, toute explication, toute représentation est essentiellement rétrospective, c'est-à-dire qu'elle obéit à une « logique de rétrospection »²⁹, et que c'est le passage de l'acte à l'idée, de la *durée* à *l'espace*, qu'il faut désormais décrire pour voir plus clair dans la signification du phénomène émergentiste de l'autocréation. C'est ce que *Matière et Mémoire* devra nous révéler. Mais c'est aussi à un approfondissement de la vie psychologique à travers, notamment, la théorie des plans de conscience³⁰, qu'il nous ouvrira.

Ainsi, comme nous allons le voir, le défi de la philosophie bergsonienne n'est pas d'éliminer toute représentation ou expression discursive, comme certains critiques ont pu le croire, ce qui la confinerait inévitablement dans une forme de mysticisme obscur ou d'un spiritualisme étroit. Il s'agit plutôt, pour cette philosophie, à l'instar de la méthode phénoménologique, de revenir en deçà de la représentation elle-même, c'est-à-dire de la spatialisation, pour en déjouer, d'une part, les pièges et les artifices et coïncider avec la réalité de la création *en soi* et *de soi*, et d'autre part, d'examiner les conditions de production d'un discours susceptible de « témoigner » de cette réalité fondatrice et créatrice capable d'agir sur le monde et de modifier notre vie. En fait, la réflexion bergsonienne sur l'autocréation serait

²⁸ L'inférence est-elle valide ? Peut-on prédire sans expliquer ? D'un point de vue général, l'explication scientifique implique la prévision, mais est-ce un leurre ? En fait, c'est l'interprétation du principe de causalité qui au cœur de l'explication scientifique et que nous avons déjà examinée, qui est visée ici. Marcel Conche, dans son dernier ouvrage notamment, en fait une critique éloquente : « La cause produit l'effet, c'est-à-dire fait en sorte que l'effet ait lieu. L'effet n'en est pas moins quelque chose de *nouveau*, qui n'est pas contenu dans la cause... La cause explique que l'effet ait lieu, non l'effet lui-même », *Philosopher à l'infini*, Paris, PUF, 2005, p. 76, nous soulignons. Ainsi dans une telle perspective, expliquer n'est pas prédire, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de rapport *nécessaire* entre la cause et l'effet, puisque l'effet n'est pas contenu dans la cause. Nous sommes en quelque sorte devant le *constat* de *l'émergence* de la nouveauté, sans pouvoir l'expliquer pour autant par le biais de la notion de cause. Par conséquent *la réponse* à la question du *pourquoi* de la création reste un mystère... Il est vrai que cette réflexion, dans sa conclusion seulement, nous fait sortir, dans une certaine mesure, du bergsonisme, mais c'est un point qui mérite néanmoins d'être soulevé et sur lequel nous reviendrons en conclusion de cette recherche.

²⁹ P. M., p. 19.

³⁰ Voir M. M., p. 187 à 192. Nous y reviendrons.

vraisemblablement restée paradoxale, voire même inconnue, si elle n'avait évolué au fil de l'œuvre elle-même.

4.2 L'origine de la nouveauté

Comment la lecture de *Matière et Mémoire* peut-elle nous aider à approfondir la notion d'autocréation comme fondement de la vie psychologique ? Y a-t-il un rapport entre la notion bergsonienne de mémoire et celle d'autocréation ? En fait, pour éclairer le sens de cette question principale, il faut reprendre le problème là où l'*Essai* l'avait laissée. En effet, l'*Essai* n'expliquait pas vraiment comment s'articule le rapport entre la profondeur et la surface dans la conception de l'acte libre, et laissait intacte la question de savoir comment, dans la décision libre, « c'est le moi d'en bas qui remonte à la surface »³¹. Le moi profond peut-il s'extérioriser, c'est-à-dire se créer, sans devenir « superficiel » ? Et quel rapport particulier le moi fondamental et libre entretient-il avec le langage et la vie sociale ? Ainsi, en dépit de la portée immense de la découverte de la durée, celle-ci reste encore strictement individuelle ; l'acte libre ne recrée ici que le moi. Il faut maintenant aller plus loin et penser la question de la signification et du fondement de l'autocréation sur la base de la *relation* de la durée, sous la forme de la *mémoire*, avec l'espace, sous la forme de la *matière*.

En quoi consiste plus précisément un acte de création lorsqu'il est appréhendé à partir des données immédiates de la mémoire ? Y aurait-il un rapport entre ce que Bergson appelle la « mémoire pure »³² et l'autocréation ? Comment penser la *matérialisation* de la création dans une forme qui serait l'œuvre ou plutôt l'action même de *s'inventer* ? En d'autres termes, comment envisager le rapport entre la création *en soi* et la création *de soi* ? Ce questionnement nous conduit à nouveau au cœur de notre problématique : qu'est-ce qui est à l'origine de l'invention de soi chez Bergson ? Comment penser l'autocréation *elle-même* comme expérience fondatrice de la personnalité ? Si l'autocréation est l'irruption de la nouveauté et, en même temps, l'inscription de cette nouveauté dans la conscience ou le réel, notre question est la suivante : qu'est-ce qui conditionne cette irruption ? Comment penser

³¹ *D. I.*, p. 127.

³² *M. M.*, p. 268.

cette expérience de soi qu'est l'autocréation, non seulement dans son rapport au monde de l'action, mais aussi, et peut-être surtout, dans le cadre d'une réflexion qui porte sur *l'origine* de ce pouvoir de création dans *ma vie* ? Une telle réflexion devra donc tenir compte de l'apport singulier de la théorie bergsonienne de la mémoire dont l'essentiel se retrouve dans *Matière et Mémoire*. Cette théorie permettra-t-elle de mieux comprendre le phénomène de l'émergence de la nouveauté dans la conscience ? Voilà ce qu'il faudra vérifier.

L'*Essai* nous a donné un éclaircissement substantiel à ce sujet en faisant de la durée l'origine et la cause créatrice de la nouveauté. Il y a là un acquis important, mais il faut maintenant aller plus loin en se demandant comment penser la durée comme *mémoire*, c'est-à-dire comme présence du passé dans le présent, comme *continuité de création* ? Quel rapport y a-t-il plus précisément entre la mémoire et l'autocréation ? Certains textes de Bergson sont particulièrement significatifs et, à cet égard, mettent en évidence la relation étroite qui existe entre la mémoire, l'autocréation et la durée, bien que ce ne soit, pour le moment, que rétrospectivement que nous pouvons tirer de telles conclusions. Il faudra toutefois regarder dans cette direction précise si nous voulons jeter une lumière sur notre problématique comme sur notre analyse de *Matière et Mémoire*. Que disent les textes postérieurs à *Matière et Mémoire* ?

[...] le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent, c'est-à-dire enfin durée agissante et irréversible³³.

Bergson affirme trois choses importantes dans cette phrase si dense et en même temps si limpide qui prolonge et enrichit, en quelque sorte, la théorie de la mémoire telle qu'on la retrouve exposée dans *Matière et Mémoire*³⁴ : d'une part, la mémoire est essentiellement durée³⁵ ; d'autre part, ce qui caractérise plus spécifiquement la mémoire, c'est ce mouvement spontané de « prolongation du passé dans le présent » qui fait ici toute la différence, puisque

³³ *É. C.*, p. 16.

³⁴ Nous ne pourrions toutefois nous attarder sur tous les éléments de cette théorie fort complexe. Nous ne retiendrons que ceux qui ont un rapport direct avec notre problématique.

³⁵ Cette thèse a été fortement développée par Jean Hyppolite dans son article : « Aspects divers de la mémoire chez Bergson » in *Revue Internationale de Philosophie*, No 10, 1949, p. 373, 374, 375, 376 ; cette même idée sera reprise par G. Deleuze : « La durée est essentiellement mémoire, conscience, liberté », *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 1997, p. 45.

c'est ainsi qu'elle est « agissante » et, donc, *créatrice*, dans la mesure où « le passé presse contre le présent et en fait *jaillir* une forme *nouvelle*, incommensurable avec ses antécédents »³⁶ ; c'est bien, enfin, ce phénomène d'émergence, qui caractérise et constitue « le fond » de notre vie psychologique, et que nous appelons autocréation. Ainsi le nouveau est la marque de la *présence du passé dans le présent*, celui de la perception et de l'action. En d'autres termes, la nouveauté émerge du passé, c'est-à-dire d'une *histoire* individuelle, elle est ce qui s'ajoute au présent de la conscience pour le transformer et n'a rien à voir avec la relation de celui-ci avec l'ancien présent étant, par définition, *originale*. Mais plus encore, cet élément de nouveauté, dans ce qu'il a de d'*imprévisible*, ne peut s'expliquer sur la base d'une comparaison entre l'avant et l'après :

[...] la conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance – durée qui s'étire, durée où le passé se conserve indivisible et grandit comme une plante, comme une plante magique qui *réinventerait à tout moment sa forme* avec le dessin de ses feuilles et de ses fleurs³⁷.

Bergson ne parle de rien d'autre ici que de l'autocréation, de l'invention de soi par soi, c'est-à-dire, en fait, d'une dimension vivante et fondamentale de notre vie psychologique. Le passé « coexiste » avec le présent, il y est *contenu* et, pour ainsi dire, « retenu » ; non seulement il se modifie lui-même, mais il modifie sans cesse la forme du présent, de *mon présent*, qui est en quelque sorte « plastique », « mouvant », et non invariant. Ainsi ce ne sera plus en terme de représentation spatiale, au sein de laquelle nous pouvons comparer le présent et l'ancien présent, qu'il faudra comprendre la relation du passé au présent (et aussi du présent au passé), mais plutôt en termes de temporalité, c'est-à-dire de *mémoire* et de *création*.

Le passé fait corps avec le présent sans cependant se juxtaposer à lui, il se prolonge en lui pour créer du nouveau et de l'imprévisible³⁸.

Ainsi le passé va donc apparaître dans le présent pour *le transformer*, non pas sous le mode de la représentation spatiale ou causale, que nous avons préalablement critiquée, mais sous le

³⁶ *É. C.* p. 27, nous soulignons. « La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent », voir aussi *La Pensée et le Mouvant*, p. 200-201.

³⁷ *É. S.*, p. 17-18, nous soulignons.

³⁸ J. Hyppolite, *art. cit.*, p. 374.

mode de *l'émergence*, qui fait ici toute la différence. Mais comment expliquer plus précisément la nature de cette relation entre le passé et le présent, entre la création et la mémoire et quelle forme prend-elle ? Cette question en appelle une autre, tout aussi fondamentale, et qui nous intéresse au plus haut point, puisqu'elle nous plonge au cœur de notre propos : qu'est-ce qu'exister pour une conscience ? quel sens la conscience humaine donne-t-elle au mot « exister » ? Car c'est bien *la vie* de cet être conscient qui est impliquée ici, c'est-à-dire le *sens* qu'elle peut prendre lorsqu'elle est pensée à la lumière de l'idée de création de soi par soi. Mais, et c'est là le problème, ce n'est pas toujours sous l'angle de la création ou de la durée que nous appréhendons la question du sens de notre existence. En d'autres termes, et c'est là une question importante que nous allons suivre et approfondir davantage, le mode de vie propre aux humains en général, à savoir l'adaptation et la conservation, qui implique d'ailleurs le travail de l'intelligence³⁹, mais aussi celui de la perception et de la mémoire, peut-il à lui seul expliquer le problème de l'origine de la nouveauté dans la conscience ? De plus, et c'est une double hypothèse que nous allons retenir, il y aurait pour Bergson *deux directions* de notre vie psychologique et celle-ci, par conséquent, *ne serait pas globalement création ou autocréation*. L'*Essai* nous a appris qu'elle l'est en profondeur sous la forme de la durée.

Que va nous apprendre *Matière et Mémoire* et plus particulièrement la théorie bergsonienne de la mémoire ? C'est bien maintenant à ces deux questions, à savoir de la dualité de notre vie psychologique et de la limite de l'autocréation, que nous devons répondre si nous voulons aller plus loin dans l'approfondissement de la question du fondement de l'idée de création chez Bergson.

4.3 Les limites de l'autocréation : le mécanisme cérébral et la perception pure

Jusqu'à maintenant nous avons examiné le phénomène de la création de soi dans son processus de surgissement sans pour autant poser la question de ses limites. C'est ce que

³⁹ La question du rôle de l'intelligence sera analysée de façon plus spécifique dans la deuxième partie de cette recherche, nous ne faisons pour l'instant que l'évoquer.

Matière et Mémoire nous apprendra dans un premier temps. Rappelons toutefois certaines conclusions auxquelles nous sommes arrivés depuis notre lecture de l'*Essai*. En effet, nous avons vu que le *moi superficiel*, avec tous les qualificatifs plutôt péjoratifs qui lui sont donnés dans l'*Essai*, et malgré l'importance qu'il peut avoir dans notre vie quotidienne, ne participe pas à l'autocréation. D'autre part, le rêve, tout aussi intéressant et étonnant qu'il puisse être et quel que soit le caractère surprenant de ses productions, « ne crée généralement rien »⁴⁰. Mais plus importante encore au regard de notre problématique et aussi de l'ensemble du bergsonisme, est l'exclusion de deux types de « créations » respectivement admis par les systèmes que combat Bergson dans *Matière et Mémoire*, à savoir le matérialisme et l'idéalisme :

De ces deux doctrines opposées, l'une attribue au corps et l'autre à l'esprit un don de création véritable, la première voulant que notre cerveau engendre la représentation et la seconde que notre entendement dessine le plan de la nature⁴¹.

En fait, les deux systèmes sont inacceptables. D'une part, la discussion sur les maladies de la mémoire⁴² montre que la lésion cérébrale n'atteint du souvenir que ce qui est « jouable » en action⁴³ ; par exemple, dans l'aphasie, ce sont les mécanismes cérébraux qui permettent aux souvenirs de s'actualiser, c'est-à-dire de se prolonger en mouvement ou en action, qui sont affectés. Ce n'est donc pas le souvenir *en soi* qui a mystérieusement disparu, c'est le cerveau qui n'accomplit plus sa fonction d'organe de remémoration et de sélection des « images-souvenirs »⁴⁴. C'est là un aspect important de la réfutation psychologique de la thèse matérialiste des localisations cérébrales énoncée par Broca en 1861 et qui consiste essentiellement à réduire le souvenir à sa trace. En fait, le localisationnisme est une conception scientifique qui tente de rendre compte des troubles du langage (les aphasies) à partir de l'identification de lésions au niveau de certaines circonvolutions, la troisième plus

⁴⁰ *É. S.*, p. 93. Nous verrons plus loin et en poussant la réflexion de Bergson sur ce sujet, qu'une des formes particulières du rêve, la rêverie, constituera un exemple pertinent d'autocréation.

⁴¹ *M. M.*, p. 201.

⁴² Voir Chapitre 2 de *Matière et Mémoire*.

⁴³ C'est bien là l'hypothèse de Bergson : Une lésion cérébrale ne détruirait en aucun cas les souvenirs eux-mêmes, *M. M.*, p. 108 ; voir aussi p. 83, 196 et 197.

⁴⁴ *M. M.*, p. 147.

précisément, du cerveau. Aussi le localisationnisme implique l'idée d'une dépendance fonctionnelle supposée entre certains phénomènes psychiques (les souvenirs) et certaines régions déterminées du cerveau. C'est en 1881 que Ribot, dans cette même ligne de pensée, publie *Les maladies de la mémoire* qui va servir de cible aux attaques de Bergson en raison de la caractérisation qu'il propose du souvenir⁴⁵. Nous n'allons pas développer en détail la critique que Bergson fait de cette thèse, ce qui aurait pour effet d'alourdir notre travail. Toutefois certaines nuances seront nécessaires pour préciser la thèse dualiste de Bergson ainsi que notre question principale. Que dit-elle au juste ?

Il n'y a pas, il ne peut y avoir dans le cerveau une région où les souvenirs se figent et s'accumulent. La prétendue destruction des souvenirs par les lésions cérébrales n'est qu'une interruption du progrès continue par lequel le souvenir s'actualise⁴⁶.

D'un point de vue strictement mécanique, la thèse réductionniste de la localisation cérébrale n'a pas plus de sens logique que si on voulait réduire la force d'attraction aux effets qu'elle produit sur deux corps. Toutefois, Bergson admet le principe des localisations cérébrales. Ce qu'il conteste, c'est la réduction du mental au cérébral, c'est-à-dire la définition de la conscience comme « épiphénomène de l'état cérébral »⁴⁷. Le cerveau et la pensée ne sont pas « deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original »⁴⁸, c'est-à-dire qu'il n'y a pas équivalence entre les états psychiques et les états cérébraux (hypothèse paralléliste⁴⁹), bien qu'il y ait solidarité⁵⁰ entre les deux. Comment se représenter cette solidarité ? Comment comprendre également la distinction importante qu'établit Bergson dès l'Avant-propos de *Matière et Mémoire* ? L'argument de Bergson est fondé sur la critique du présupposé à la fois

⁴⁵ Voir à ce sujet, T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, 1881. « Le souvenir n'est pas dans l'âme : il est fixé à son lieu de naissance, dans une partie du système nerveux », p. 11.

⁴⁶ *M. M.*, p. 140.

⁴⁷ *M. M.*, p. 4.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.* Cette hypothèse dérive en fait de la théorie associationniste de l'esprit inspirée entre autres de Locke, Hume et Mill, selon laquelle les opérations fondamentales de l'esprit découlent d'associations répétées au cours de l'expérience, théorie que nous avons examinée dans notre chapitre 3. À la fin du XIX^e siècle, l'associationnisme était une théorie psychologique généralement admise par les physiologistes.

⁵⁰ *Ibid.* « Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable ».

déterministe et matérialiste, communément admis par les philosophes et les savants de l'époque :

[...] dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions pénétrer à l'intérieur du cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la clef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante⁵¹.

La thèse paralléliste affirme la négation absolue de l'indépendance de la conscience sur le corps lui-même. Ce qui veut dire que si l'on savait *tout* du cerveau, on saurait *tout* de la conscience. Ce présupposé entraîne deux autres conséquences importantes sur le plan de la conception de la vie psychologique : d'une part, la conscience ne serait pas *créatrice*, mais créée dans et par le cerveau ; le parallélisme déboucherait donc sur l'épiphénoménisme qui fait de la pensée une simple fonction du cerveau ; d'autre part, connaître « parfaitement » le fonctionnement du cerveau, suffirait à *déterminer* la conscience, à *prévoir* tout ce qu'elle fera, puisque le système nerveux conditionne les états psychiques ; elle ne serait donc pas *libre*. Ainsi le parallélisme psycho-physiologique, est une forme de déterminisme qui implique la négation de la liberté de la conscience.

En fait, il ne s'agit aucunement pour Bergson de nier l'existence de la solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, fait communément admis par la science. Mais c'est l'interprétation de ce fait « dans le sens du parallélisme, qui est une hypothèse »⁵² qui sera critiquée par Bergson. De même qu'il y a solidarité entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, de même il y a solidarité entre le fait psychologique et l'état cérébral ; dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de la pressentir⁵³ ? Ainsi, « de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des deux séries psychologique et physiologique »⁵⁴.

⁵¹ *M. M.*, p. 4.

⁵² *Ibid.*, p. 5.

⁵³ *M. M.*, p. 4.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 5.

La lecture de *Matière et Mémoire* nous confrontera donc à la question centrale de l'indépendance de l'esprit, c'est-à-dire de la mémoire vis-à-vis du corps et du cerveau, qui amènera une thèse spiritualiste elle-même énoncée dans l'Avant-propos⁵⁵, mais aussi à celle non moins importante de leur *interdépendance*. C'est bien en effet la validité et la cohérence de cette thèse qu'il faudra évaluer pour pouvoir montrer, par la suite, comment elle se rattache à celle de l'autocréation.

Plus précisément, ce que dit Bergson, c'est que notre vie psychologique, le phénomène de la mémoire, ne peuvent s'expliquer en termes purement matériels. De plus, cette matière en question n'est aucunement créatrice et il est faux, nous dira-t-il, « d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations »⁵⁶.

Mais qu'est-ce qui a le pouvoir de produire des représentations pour Bergson si ce n'est pas la matière, c'est-à-dire le corps lui-même et le cerveau ? Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas ici de poser l'esprit pour lui-même, ni d'en faire un royaume autosuffisant comme chez Hegel ni non plus de nier l'existence de la matière comme chez Berkeley. Le point de vue de Bergson est différent puisqu'il n'est ni matérialiste et idéaliste. Par contre, il faut partir du corps et montrer qu'il ne peut pas s'expliquer par lui-même, ni être compris sans faire intervenir une autre réalité, plus profonde, qu'on appellera esprit ou âme, et qui est attestée (voilà l'inférence de Bergson) par la mémoire. Il ne s'agit pas non plus de revenir à un dualisme de type cartésien, où la pensée et l'étendue, l'âme et le corps, peuvent être analysés séparément, et où la question de l'union des deux substances reste toujours problématique. C'est précisément ce problème qui sera au cœur de *Matière et Mémoire*. En fait, Bergson ne pose le dualisme de la matière et de la mémoire que pour aller plus loin que le « dualisme vulgaire »⁵⁷ qui, par définition, affirme l'opposition de deux substances, matérielle et immatérielle, dans l'homme et dans la nature, affirmation par ailleurs qui ne laisse plus de place, en raison de son caractère arbitraire et définitif, à la compréhension de

⁵⁵ « D'une manière générale, l'état psychologique nous paraît, dans la plupart des cas, déborder énormément l'état cérébral », p. 6. Cette thèse fondamentale sera développée de façon plus substantielle dans le chapitre 3.

⁵⁶ *M. M.*, Avant-propos de la septième édition, p. 1.

⁵⁷ *M. M.*, p. 202.

l'unité de l'homme. Il s'agira donc de montrer en quoi ce dualisme peut être dépassé dans une synthèse *créatrice*, c'est-à-dire une *activité* où perception et mémoire, matière et esprit, se combinent de façon originale pour *engendrer du nouveau*. Tel est l'angle de lecture que nous avons choisi et aussi l'enjeu que nous voulons dégager de notre analyse de *Matière et Mémoire* qui se présente dès lors comme un mouvement complexe de distinction puis d'union de l'âme et du corps⁵⁸.

Notre réflexion jusqu'à maintenant nous a permis, à travers l'idée de durée et de liberté, de formuler une thèse fondamentale que nous avons appelé *l'émergentisme*.⁵⁹ Celui-ci nous permettait d'affirmer que l'autocréation est au fondement d'une certaine conception de la vie psychologique. Il nous reste maintenant à examiner la valeur de ce postulat du point de vue de la thèse dualiste⁶⁰ telle qu'elle est articulée dans *Matière et Mémoire*, et qui implique la *relation* entre ces deux dimensions constitutives de notre vie intérieure.

Pourquoi le corps et le cerveau ne sont-ils pas créateurs ? Pourquoi, selon Bergson, ne peut-on pas concevoir la production de la nouveauté par le cérébral⁶¹ ? La complexité du

⁵⁸ C'est bien en effet le dessein de Bergson d'apporter une solution nouvelle au traditionnel problème de la relation de l'âme et du corps. L'originalité de son approche philosophique provient du fait qu'elle s'inspire d'une réflexion sur les théories scientifiques de son temps, notamment celles concernant le fonctionnement de la mémoire.

⁵⁹ Voir à ce sujet, Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault, Bertrand Saint-Sernin, *Philosophie des sciences III*, Paris, Gallimard, 2002, p. 939 à 1048. On retrouve, dans ce chapitre, une reconstitution historique intéressante de la théorie émergentiste, de ses différentes tendances, mais aussi du débat scientifique et philosophique dans lequel elle s'inscrit. Voir aussi, « L'idée d'émergence » dans *Sciences et Avenir*, Hors-Série, Décembre 1999/ Janvier 2000, p. 70 à 75 : « La version moderne de l'émergentisme, notamment défendue par Broad, Feibleman et Bunge, se fondera, certes, sur une conception holistique de la réalité, mais sans pour autant faire référence à des principes non observables, surnaturels ou finalistes : les propriétés émergentes jaillissent de la complexité d'un réseau de phénomènes, et leurs fondements sont physico-chimiques », *ibid.*, p. 73. Nous anticipons ici une réflexion que nous ferons dans la Deuxième partie de cette Thèse lorsque nous aborderons l'étude de *L'Évolution créatrice* et, par le fait même, de la question de l'émergence de la nouveauté dans la vie en général. Il y a certes, dans le passage que nous venons de citer, une idée intéressante sur l'émergentisme et que l'on pourrait qualifier de « matérialiste ». Est-ce la position que Bergson défendra dans *L'Évolution créatrice* ? Voilà ce qu'il faudra vérifier.

⁶⁰ Voir *M. M.*, p. 1 : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste ».

⁶¹ Voir *D. I.*, p. 111 : « On ne démontrera pas, on ne démontrera jamais que le fait psychologique soit déterminé nécessairement par le mouvement moléculaire. Car dans un mouvement on trouvera la

cerveau humain n'est-elle pas suffisante pour assurer à la fois la diversité foisonnante et l'imprévisibilité de mes pensées ? Mais alors il faudrait expliquer comment un mouvement moléculaire pourrait-il faire naître une idée ? C'est là toute la question. Si la matière n'a pas le pouvoir de s'auto-crée, de s'auto-organiser⁶², quel serait alors son statut à l'intérieur d'une conception à la fois dualiste et spiritualiste et, pour ainsi dire, émergentiste, de la vie psychologique ? En quel sens, plus précisément l'esprit aurait-il un statut d'exception, voire fondateur, chez Bergson ? C'est ce que va tenter, encore une fois, de démontrer *Matière et Mémoire* : d'une part, que la conscience ne peut être *produite* par le corps, en être tout simplement un effet, un *reflet*, (hypothèse épiphénoméniste⁶³), et que le mental et le cérébral ne sont pas fondés sur une équivalence (hypothèse paralléliste).

En fait, pour Bergson, les souvenirs ne sont pas actuels (quoiqu'ils peuvent s'actualiser sous forme de souvenirs-images comme dans la rêverie) mais *virtuels*. Mais la thèse de Bergson va encore plus loin : non seulement il affirme que nous ne pouvons pas réduire le souvenir à sa trace, sans toutefois nier le processus de localisation du souvenir dans le passé⁶⁴, mais que le *souvenir pur lui-même n'a pas de trace*, ce qui est très différent. Cette thèse est argumentée autour de l'idée que le souvenir pur n'est jamais détruit par les lésions cérébrales, qu'il demeure toujours « présent », c'est-à-dire qu'il subsiste indépendamment du fait qu'il laisse ou non une trace dans le cerveau⁶⁵. Comment Bergson va-t-il le démontrer ? Encore une fois, sans entrer dans le détail de toute cette argumentation, disons qu'il y a certaines expériences qui viennent infirmer l'hypothèse selon laquelle des lésions cérébrales entraînent automatiquement la disparition des souvenirs (et que les souvenirs ont donc leur source dans le cerveau), notamment dans les aphasies :

raison d'un autre mouvement, mais non pas celle d'un état de conscience ». Il y donc au cœur de la conception dualiste de Bergson comme ce qui la présuppose ou la précède, la réfutation du déterminisme physique. Bergson ira encore plus loin en ce sens dans *Matière et Mémoire*.

⁶² C'est une thèse qui sera développée dans *L'Évolution créatrice* et sur laquelle nous reviendrons dans le prochain chapitre.

⁶³ *M. M.*, p. 4

⁶⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁵ « Une lésion cérébrale ne détruirait véritablement des souvenirs », *ibid.*, p. 108.

Là où la lésion cérébrale est grave, et où la mémoire des mots est atteinte profondément, il arrive qu'une excitation plus ou moins forte, une émotion par exemple, ramène tout à coup le souvenir qui paraissait à jamais perdu. Serait-ce possible, si le souvenir avait été déposé dans la matière cérébrale altérée ou détruite ? Les choses se passent bien comme si le cerveau servait à *rappeler* le souvenir, et non pas à le conserver⁶⁶.

Bref, ce qui est altéré, ce sont les mouvements, les mécanismes de rappel et de sélection qui permettent *l'ajustement au réel* qui symbolisent la mémoire dans le cerveau (la mémoire-habitude)⁶⁷ et non les souvenirs eux-mêmes qui restent dans un état pour ainsi dire latent dans la mémoire-pure : « Ce qui est atteint, c'est la faculté de rendre le souvenir conscient »⁶⁸. Mais le cerveau n'a pas qu'une fonction d'ajustement, il est aussi l'organe-obstacle de la mémoire qui a, par ailleurs, une vie propre, un *dynamisme*, indépendant de l'activité consciente ou rationnelle et que nous aurons à examiner pour comprendre de façon plus spécifique la nature de l'autocréation. En fait, la fonction du cerveau pour Bergson est *vitale*, puisqu'il est « l'organe de l'attention à la vie »⁶⁹ ; son rôle est de choisir à tout moment, parmi les souvenirs, ceux qui pourraient éclairer l'action et d'exclure les autres :

Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler (souvenirs) la presque totalité dans l'inconscient et pour n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail *utile*⁷⁰.

Ainsi la fonction du cerveau est double : éclairer et organiser l'action immédiate, répondre aux nécessités de la vie pratique, actualiser les souvenirs utiles et, en même temps, obscurcir et refouler tout le reste, c'est-à-dire la presque totalité de notre passé :

Vivre pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience (mémoire) tout ce qui est utilisable pour l'action, quitte à obscurcir la plus

⁶⁶ *É.S.*, p. 52, souligné dans le texte. « Un effort, une émotion, peuvent ramener brusquement à la conscience des mots qu'on croyait définitivement perdus. Ces faits, avec beaucoup d'autres, concourent à prouver que le cerveau sert ici à choisir dans le passé, à le diminuer, à le simplifier, à l'utiliser, mais non pas à le conserver », *P. M.*, p. 172.

⁶⁷ Nous expliquerons cette expression un peu plus loin dans le texte.

⁶⁸ *É.S.*, p. 53.

⁶⁹ *P. M.*, p. 79-80.

⁷⁰ *É. C.*, p. 5, souligné dans le texte.

grande partie du reste. Tel est le rôle du cerveau dans l'opération de la mémoire : il ne sert pas à conserver le passé, mais à le masquer d'abord, puis à en laisser transparaître ce qui est pratiquement utile⁷¹.

Par contre, il y aurait dans la mémoire quelque chose de radicalement différent du corps qui se conserverait indépendamment de l'activité consciente ; ce « quelque chose », Bergson le nomme l'esprit ou le souvenir pur⁷². Enfin, et c'est là l'essentiel de la réfutation de la thèse matérialiste : il n'y a pas de *création de la pensée ou de la conscience par la matière ou le cerveau*. Il n'y a donc pas de *fondement matériel à la thèse de l'autocréation* chez Bergson, puisque la matière elle-même ou le corps ne peut engendrer la conscience ou des faits de conscience⁷³. Il faudra donc chercher ailleurs ce fondement ou cette origine. C'est là une première conclusion que nous pouvons tirer de notre analyse de la thèse matérialiste que critique *Matière et Mémoire*, conclusion certes sommaire mais néanmoins importante et peut-être aussi étonnante en regard de notre problématique, dans la mesure où elle nous place devant un constat fondamental : la limite de l'autocréation. La création n'est pas, comme nous l'avions pensé, *omniprésente*, et n'est pas non plus de nature matérielle.

Mais il y a une autre limite à laquelle nous serons également confrontés, et qui prendra sa source non plus dans le cerveau, mais bien *dans la pensée elle-même* ! En effet, la connaissance du monde pour Bergson est fondée sur une présence première aux choses, qui ne peut être que *donnée* dans une perception et qu'aucune construction intellectuelle ne saurait suppléer : « Notre perception à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses »⁷⁴. Ainsi la perception pure serait un « acte originel et fondamental » par lequel « nous nous plaçons d'emblée dans les choses »⁷⁵. En d'autres termes, c'est une perception qui existe *en droit* plutôt qu'*en fait*, celle-là même qui « coïncide avec l'objet perçu », c'est-à-dire avec « l'extériorité même »⁷⁶.

⁷¹ *É. S.*, p. 57.

⁷² En guise de comparaison, le concept d'« inconscient » en psychanalyse.

⁷³ Voir *M. M.*, p. 75.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

[...] la perception pure, une perception qui existe en droit plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée⁷⁷.

Ainsi, lorsque j'ouvre les yeux, je me retrouve « en présence d'images »⁷⁸ qui « agissent et réagissent les unes sur les autres » selon un système de lois constantes, qui sont en quelque sorte les « lois de la nature »⁷⁹, objet même de la science. En termes bergsoniens, ce qui est donné d'abord, c'est « l'ensemble des images »⁸⁰, qui s'appelle selon le cas, l'univers⁸¹ ou matière⁸², d'où le théorème suivant : « Une image peut *être sans être perçue* ; elle peut être présente sans être représentée »⁸³. La perception pure est donc, aussi étonnant que cela puisse paraître, *en-dehors* de mon corps et, par conséquent, *dans* les choses : « ... les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux, et non pas en moi »⁸⁴. Ainsi la perception pure telle que Bergson l'entend, implique une *distance*, c'est-à-dire un acte par lequel un objet-image se donne *comme tel* au sujet. En fait, le sujet ne perçoit pas à l'intérieur de lui l'objet-image comme une « copie mentale », mais perçoit plutôt l'objet au niveau de l'objet lui-même avec lequel il « coïncide ». Ce qui est d'autant plus surprenant c'est qu'en élaborant sa théorie de la perception pure et sa conception de la matière, Bergson n'affirme rien autre chose que de se placer au niveau du sens commun⁸⁵. Mais est-ce là si étonnant ? Quelle est l'attitude du sens commun en général vis-à-vis le monde qui l'entoure ? Aura-t-il tendance à penser, à l'instar de Berkeley, que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit ? Il est clair que la réponse du sens

⁷⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹ *Ibid.* « En général, une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature », *ibid.*, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁸¹ *Ibid.*, p. 12.

⁸² *Ibid.*, p. 17. Voir aussi p. 16, 27 et 31.

⁸³ *Ibid.*, p. 32, souligné dans le texte.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁵ « Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun », *M. M.*, av. pro., p. 1.

commun sera que l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit⁸⁶. De plus, le sens commun aura tendance à penser que l'objet qu'il perçoit est tel qu'il le perçoit ; les qualités de l'objet sont donc, pour lui, dans l'objet, en tant qu'elles lui appartiennent et non pas en tant qu'elles seraient des états de notre esprit ou des représentations. En fait il s'agit, pour Bergson (tout comme son lecteur), de se placer dans une sorte de position originelle d'ignorance, « anté-prédicative » comme diraient les phénoménologues, celle « d'un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes »⁸⁷, et qui voudrait considérer le monde « avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opéré entre son existence et son apparence »⁸⁸.

Mais il faut préciser. En quoi consiste plus précisément l'acte de perception ? Quel rapport y a-t-il entre la matière elle-même et la perception de la matière ? Car il y a effectivement une « distance » entre ces deux termes, entre la *présence* et la *représentation*, distance qui semble « mesurer l'intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons »⁸⁹. D'entrée de jeu, il est possible d'affirmer avec Bergson que *l'acte de perception n'est pas un acte de création* ; contrairement à la thèse idéaliste, *elle ne crée pas le monde puisque le monde n'est pas une représentation*. Quel est donc le rôle de la perception ? En fait, il n'y a pas pour Bergson une différence de nature, mais bien de degré, entre la matière et la perception de la matière, en tant qu'il y a dans la matière quelque chose de *plus*, mais non pas quelque chose de *différent*, de ce qui est actuellement donné dans une perception⁹⁰. Or, si la perception n'ajoute rien au monde, c'est parce qu'elle lui *retire* quelque chose d'essentiel qui est intimement lié à *notre* vie humaine par le biais de cette image particulière, « déterminée » : mon corps⁹¹ :

⁸⁶ Voir *M. M.*, p. 2.

⁸⁷ *M. M.*, p. 2. « Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissons rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images... », *Ibid.*, p. 11.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁹¹ *Ibid.*, p. 17.

Percevoir consiste à détacher de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection. Elle *ne crée rien*, son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurais aucune prise, puis de chacune des images retenues elles-mêmes, tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image que j'appelle mon corps⁹².

La fonction fondamentale de la perception est essentiellement pragmatique : elle consiste à sélectionner parmi la totalité des images du monde matériel celles qui intéressent notre action possible et nos divers besoins. Ainsi, mon corps tout comme mon cerveau sont eux-mêmes des images⁹³. C'est la première conséquence de la critique de l'idéalisme : « le cerveau fait partie du monde matériel »⁹⁴ et non l'inverse :

Supprimez l'image qui porte le nom de monde matériel, vous anéantissez du même coup le cerveau et l'ébranlement cérébral qui en sont des parties. Supposez au contraire que ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral, s'évanouissent : par hypothèse vous n'effacez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de chose, un détail insignifiant dans un immense tableau. Le tableau dans son ensemble, c'est-à-dire l'univers, subsiste intégralement⁹⁵.

La deuxième conséquence de cette critique, la plus importante pour nous, et qui met en valeur, certes, la position « réaliste » de Bergson, c'est que si le cerveau fait partie du monde matériel et, donc, que la matière a une réalité objective, qu'elle représente un ordre indépendant de notre perception individuelle où des effets sont enchaînés à des causes, de cette « hypothèse d'un ordre objectif et indépendant de nous »⁹⁶, il s'en suit qu'il n'y a pas de *création de la matière par la pensée* :

Faire du cerveau la condition de l'image totale, c'est véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent donc conditionner l'image de l'univers⁹⁷.

⁹² *Ibid.*, p. 257, nous soulignons.

⁹³ *Ibid.*, p. 11 et 13.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁵ *M. M.*, p. 13-14. Voir aussi p. 16.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 14.

Le corps ne crée pas des représentations ou des états de conscience⁹⁸ et la perception ne crée pas des choses. Voilà donc deux limites importantes imposées par le bergsonisme à l'autocréation. En d'autres termes, l'autocréation ne tire son origine ni du mécanisme cérébral, ni de la perception comme telle ; elle ne s'explique donc pas, par conséquent, en termes purement matériels. Il faudra donc chercher ailleurs la réponse à notre question. *L'Évolution créatrice* confirmera également cette thèse en affirmant que nos créations ne sont que des « créations de formes »⁹⁹, non autre chose : elles n'ont pas la vertu de faire jaillir de rien une matière. Ainsi, cette limite imposée à la créativité est liée à la constitution même de l'homme, à sa finitude et, étonnamment, à quelque chose d'essentiel et d'incontournable puisque cela fait partie du *sens* de la vie, ou plutôt d'un sens, celui-là même qui renvoie à notre activité pragmatique, au fait que *j'ai un corps* qui lui-même semble fait pour *agir sur des objets* en vue de s'adapter et de satisfaire ses besoins ; telle est « la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action »¹⁰⁰, *primum vivere* :

À côté de la conscience et de la science, il y a la vie. Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysés par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir¹⁰¹

Qu'est-ce qu'une vie fondée sur l'utile ? Nous parlons, nous fabriquons, nous agissons et nous pensons même, et plus souvent qu'autrement, à l'intérieur de cette catégorie de l'utile,

⁹⁸ Il faut établir ici une nuance importante : si mon corps (le cerveau) n'a pas le pouvoir magique de créer la pensée entendue comme représentation immatérielle, il n'est pas pour autant dénué de toute fonction positive chez Bergson. En effet, il est défini dans *Matière et Mémoire* comme étant un « centre d'action » (p. 14), c'est-à-dire d'« indétermination » (p. 38) : « Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit » (p. 14). Ainsi, par sa complexité, le corps autorise une relative indétermination et le choix de certains mouvements ou actions, ce qui lui permet, en quelque sorte, d'échapper à la pure nécessité de la matière. Le corps tout comme le cerveau d'ailleurs, constituent donc une espèce de « carrefour » entre des impulsions « internes » et « externes », leur permettant ainsi de « canaliser des excitations et d'organiser des actions », et de proposer « à l'action un choix » (p. 280, voir aussi p. 249). Il est donc faux de prétendre que la conception bergsonienne du corps est réductrice ou strictement mécanique comme chez Descartes.

⁹⁹ *É. C.*, p. 240.

¹⁰⁰ *M. M.*, p. 167.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 221.

c'est-à-dire du *pragmatisme*, et c'est là précisément le danger lui-même mis en évidence par Bergson tout au long de son œuvre : ne pas voir *autre chose*. Toutefois, ce constat auquel nous confronte la réflexion de Bergson va encore plus loin : nous ne pensons pas à l'existence, à la *vie elle-même*, mais à ce qui est utile, c'est-à-dire au présent. Dans ce présent, tandis que nous agissons, nous *oublions* ; *sous* ce présent, un immense passé règne, mais comme seule compte l'action, celle-ci nous masque selon la belle expression de A. Philonenko, « l'immense au profit du presque rien »¹⁰².

Voilà peut-être à quoi peut ressembler notre vie en l'absence de la philosophie (et nous le disons très humblement). Mais c'est aussi à cette prise de conscience (tragique ?) à laquelle nous reconduit la réflexion de Bergson. Nous avons là, ici même, une piste pour aller plus loin dans notre recherche sur la signification de l'autocréation. En effet, si la philosophie de Bergson se définit, dans *un certain sens* par sa dimension pragmatique, comme étant un *pragmatisme critique*, il est clair que selon les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, que ce n'est pas dans cette direction spécifique de la vie humaine qu'il faudra rechercher la réponse à notre question. Sans pour autant nier cet aspect essentiel, il faudra se demander si le bergsonisme pourrait répondre de façon cohérente à la question de l'origine de l'autocréation, c'est-à-dire de *la création de soi par soi comme origine et fondement* de la vie psychologique ? Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, c'est l'expérience de la durée qui fait surgir la nouveauté par la *présence* de la succession dans le vécu de conscience qui en participe. Mais nous avons un élément de réponse important puisque Bergson ira encore plus loin dans sa définition de l'idée même de durée qui sera *identifiée* à un acte de création et par suite à l'autocréation elle-même :

Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau¹⁰³.

Toutefois, pour bien saisir le sens de l'approfondissement de la notion de temps ou de durée chez Bergson et de son rapport à l'autocréation, dans la mesure où « nous nous créons

¹⁰² A. Philonenko, *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994, p. 185.

¹⁰³ *É. C.*, p. 11.

continuellement nous-mêmes »¹⁰⁴, il faudra se pencher sur un autre concept clé du bergsonisme, celui qui est au cœur de *Matière et Mémoire*, à savoir la mémoire elle-même. Nous verrons alors que la durée ne sera plus conçue uniquement comme pure succession d'un vécu de conscience *par opposition* à la juxtaposition des objets matériels dans l'espace, en tant que l'espace lui-même était posé « en-dehors de la durée ». C'est là en fait le sens de cet « approfondissement » dont nous parle Bergson et qui caractérise bien, en effet, le passage de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* à *Matière et Mémoire*. Ainsi l'analyse de la conception bergsonienne de la mémoire est d'autant plus nécessaire qu'elle nous permettra de pousser plus loin notre investigation et notre recherche d'une définition de l'autocréation comme phénomène d'émergence et fondement de la vie psychologique.

4.4 La mémoire créatrice

4.4.1 Du souvenir pur à la perception concrète

Comment la théorie bergsonienne de la mémoire peut-elle rendre compte de l'émergence de la nouveauté dans la vie psychologique ? Dans *l'Essai*, Bergson découvrait l'existence de la durée dans sa « pureté originelle »¹⁰⁵, *créatrice de nouveauté*, par un travail critique nécessaire pour libérer la conscience de ce mixte impur qu'est le « temps homogène ». Il fallait donc isoler la durée de l'espace et des choses matérielles avec lesquelles elle est originairement et habituellement mélangée pour pouvoir dégager et clarifier la signification de la thèse de l'autocréation et donner une certaine réponse à la question du fondement. Toutefois, nous nous trouvons dans une position difficile, intenable à certains égards, car comment relier les termes que nous avons dès lors séparés ? Comment penser le rapport entre le moi de surface et le moi profond ? C'est là une première critique que l'on pouvait faire au dualisme radical tel qu'on le retrouve dans *l'Essai*, mais que *Matière et Mémoire* tentera de résoudre. En effet, l'objectif de *Matière et Mémoire* sera, entre autres, de « définir le rôle du corps dans la vie de l'esprit »¹⁰⁶, c'est-à-dire de poser justement le problème de la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁵ *D. I.*, p. 172.

¹⁰⁶ *M. M.*, p. 200.

relation de notre vie intérieure (laissée presque à elle-même dans l'*Essai*), avec le monde extérieur (l'espace, la matière). Ce n'est donc plus seulement la durée elle-même et en elle-même qui sera étudiée, mais plutôt le rapport de la durée aux choses : c'est pourquoi le rôle du corps, mais aussi de l'action et de la perception, y est central. Le sera-t-il pour nous aussi ?

Nous avons vu que la perception n'est pas la cause de la nouveauté ni de l'autocréation, mais est-elle en rapport avec ces deux éléments essentiels de notre problématique ? La perception concrète pourrait-elle être le lieu d'une *coïncidence* entre ce qui se crée et ce qui est créé ? Voilà ce qu'il faudra vérifier dans cette section. C'est bien à une transformation et à une structuration de la notion même de durée à laquelle nous serons conduit dans notre lecture de *Matière et Mémoire*, en tant qu'il faudra maintenant la penser en terme de mémoire, et plus spécifiquement comme *relation* qui implique à la fois le souvenir, la perception et l'action.

Il faut donc partir du fait suivant et ce en vue d'établir une distinction importante : toute création, par exemple la liberté, s'incarne dans une action, dans un événement, (Bergson ne parle-t-il pas de l'« acte » libre ?), dans le présent, qui est mon présent tout en étant aussi celui de mon corps, c'est-à-dire le *présent de la perception lui-même investi de souvenirs*. Voilà une équation, une structure particulière qui fait intervenir un élément nouveau et qu'il faudra analyser plus en détail pour comprendre la nature de la création. Car il ne suffit pas de dire qu'il existe des actes de création, il faut comprendre aussi pourquoi *il n'y a pas que des actes de création dans la vie humaine* ? C'est à cette question fondamentale également que *Matière et Mémoire* tentera de répondre. Par exemple, quelle différence y a-t-il entre un acte utilitaire et un acte de création ? Les deux actes répondent-ils à la *même structure* ? Il nous semble que nous ne pouvons pas faire abstraction de l'un au profit de la valorisation de l'autre, et que notre argumentation, pour faire ressortir le caractère essentiel de la création de soi par soi, et pour éviter aussi toute confusion, doit porter sur la *différence* entre ces deux tendances fondamentales et constitutives de notre vie psychologique.

Il faut maintenant aller plus loin dans notre interprétation de la notion de perception. Nous avons vu que la perception pure n'est pas la cause de la création, qu'elle « ne crée rien », qu'elle consiste plutôt en une « sélection », voire une élimination, des images qui

n'intéressent pas directement les besoins de cette image particulière, ce « centre variable »¹⁰⁷, qu'est « mon corps ». Le corps est donc avant tout un foyer d'initiatives, et la perception est le système qui consiste non pas à connaître le tout, mais à en détacher la partie *sur laquelle nous pouvons agir* ; elle est, en quelque sorte, ce qui dessine l'action possible de mon corps sur les objets qui l'entourent ; sa destination est donc essentiellement pratique, et non cognitive :

La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière (perception) est la mesure de notre action possible sur les corps ; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions¹⁰⁸.

La « mesure de notre action possible sur les corps » est directement reliée à l'activité sélective de la perception, c'est-à-dire au choix qu'elle opère dans l'ensemble des images matérielles. Ainsi même si la perception pure est, en droit, « l'image du tout », le point de contact entre le sujet et l'objet, elle « se réduit, en fait, à ce qui nous intéresse »¹⁰⁹. Ainsi, la perception pure, au niveau de laquelle il est difficile, sinon impossible, de se maintenir, sera doublée par une « autre » qui, à travers son activité sélective, ne sera plus tournée vers l'ensemble des images, mais vers ce qui intéresse plus spécifiquement les besoins du corps et de l'action. Nous sommes bien ici au cœur du « pragmatisme » de Bergson.

Mais le phénomène de la perception, de par sa complexité, implique l'intervention d'une nouvelle donnée, certes essentielle, qui va venir enrichir notre problématique et donner en plus une certaine consistance à cette thèse si paradoxale d'une perception *dans les choses*¹¹⁰. Car Bergson doit répondre à cette question importante : qu'est-ce qui fait que notre conscience n'est pas totalement absorbée dans les choses ?

¹⁰⁷ *M. M.*, p. 38.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁰ Voir *M. M.*, p. 66-67.

Il est incontestable que le fond d'intuition réelle, et pour ainsi dire instantané, sur lequel s'épanouit notre perception du monde extérieur est peu de chose en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute¹¹¹.

Chaque perception présente comporte en soi une sensation passée et un mouvement naissant, c'est-à-dire que « mon présent » est tout à la fois « perception du passé immédiat » et « détermination de l'avenir immédiat »¹¹². Mais il faut encore préciser : le passé immédiat, en tant que perçu, est sensation qui elle-même « traduit une très longue succession d'ébranlements élémentaires »¹¹³ ; et l'avenir immédiat, en tant que se déterminant, est action et mouvement, de sorte que mon présent, ou ce que nous appelons la perception concrète du présent, est à la fois, « sensation et mouvement »¹¹⁴. Ce qui veut dire, en clair, que toute perception doit avoir une « épaisseur de durée »¹¹⁵. Cette affirmation implique que la perception, pour Bergson, est inconcevable sans la participation de la mémoire qui prolonge un moment dans l'autre, une sensation en action, qui « intercale le passé dans le présent »¹¹⁶ :

Si courte qu'on suppose une perception, en effet, elle occupe toujours une certaine durée, et exige par conséquent un effort de la mémoire, qui prolonge les uns dans les autres une pluralité de moments¹¹⁷.

Ainsi grâce à la mémoire, nous percevons les choses non seulement en elles mais aussi en nous-mêmes ; la succession de la perception n'est pas seulement succession des moments des choses, mais aussi succession des moments de notre conscience. Ce point est important. En fait, c'est pour des raisons méthodologiques que Bergson traite de la perception à l'état « pur » ; non seulement la théorie de la perception pure a été le point de départ d'une réflexion qui devait nous permettre de situer les limites de l'autocréation dans la philosophie

¹¹¹ *M. M.*, p. 68.

¹¹² *Ibid.*, p. 153.

¹¹³ *Ibid.*, p. 153.

¹¹⁴ *Ibid.* « D'où je conclus que mon présent consiste en un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence, sensori-moteur », *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

de Bergson¹¹⁸, mais elle est plus spécifiquement et formellement une position philosophique nécessaire pour comprendre *l'existence de la durée dans la matière*. Il s'agit donc maintenant de comprendre le phénomène de la perception non plus comme ce qui, en droit, coïncide avec l'objet perçu, comme ce qui pose l'existence du monde dans son objectivité, préparant ainsi la critique de l'idéalisme (sur laquelle nous n'insisterons point), mais comme ce qui, en fait, correspond à la perception *concrète*, qui est située à mi-chemin de la perception pure, où le sujet se perd (ou risque de se perdre) dans l'objet, et du souvenir pur, où le sujet se perd (ou risque de se perdre) en lui-même¹¹⁹. Ainsi le phénomène de la perception, *dans lequel peut transparaître la nouveauté*, prend ici une dimension essentielle et relative à une certaine *activité du sujet* par le biais de sa mémoire, où l'objet n'est plus perçu tel qu'il est *en soi*, mais tel qu'il est *pour soi*, c'est-à-dire en fonction des besoins utilitaires du corps et, de façon plus générale, de la vie humaine comme telle. D'où la thèse de Bergson : « Il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs »¹²⁰.

Il faut tenir compte de ce que percevoir finit par n'être plus qu'une occasion de se souvenir, de ce que nous mesurons pratiquement le degré de réalité au degré d'utilité, de ce que nous avons tout intérêt enfin à ériger en simples signes du réel ces intuitions immédiates qui coïncident, au fond, avec la réalité même¹²¹.

Est-ce que le degré de nouveauté et de création, qui est *aussi* un degré de réalité, peut se confondre ici avec ce que Bergson appelle le « degré d'utilité » ? Nous avons toutefois avancé dans notre questionnement et nous pouvons, par hypothèse, répondre par la négative. Ce qu'il faut retenir pour l'instant c'est qu'il y a, dans notre vie psychologique, d'une part, coexistence de la perception et du souvenir, du passé et du présent, et qu'elle est, d'autre part, ordonnée selon les besoins de l'action, c'est-à-dire selon une visée pragmatique. C'est une loi fondamentale de la vie, de la biologie. Comment dès lors le nouveau peut-il apparaître dans la

¹¹⁸ On comprendra que Bergson fera un usage très différent de cette théorie dont les enjeux métaphysiques ne seront examinés que dans le dernier chapitre de *Matière et Mémoire*.

¹¹⁹ La perception concrète est définie par Bergson comme la « synthèse vivante de la perception pure et de la mémoire pure », *M. M.*, p. 278.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹²¹ *Ibid.*, p. 68-69. « Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échantent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose », *ibid.*

perception et sous quelle forme ? Cette question est capitale : comment comprendre que nous ne percevions pas toujours la nouveauté à l'œuvre autour de nous comme à l'intérieur de nous ? Pour répondre à ces questions, il faut s'interroger plus spécifiquement sur la signification de la mémoire comme telle, ou plutôt telle qu'elle est interprétée dans *Matière et Mémoire*, et qui a vraisemblablement un rôle central à jouer dans la compréhension de notre problématique. Ainsi, la question de l'émergence de la nouveauté et de l'autocréation doit être envisagée maintenant à partir de cette formule importante qui implique une équation entre la mémoire, c'est-à-dire les souvenirs, et la perception, c'est-à-dire une *activité* qui implique une sélection précise, celle des images, mais aussi une élimination, une *diminution* :

Sans doute la perception consciente n'atteint le tout de la matière, puisqu'elle consiste, en tant que consciente, dans la séparation ou le discernement de ce qui, dans cette matière, intéresse nos divers besoins¹²².

Mais comment s'articule plus précisément cette relation entre la perception et la mémoire, comment s'organise-t-elle, et comment surtout peut-elle nous aider à comprendre le problème fondamental de l'émergence de la nouveauté et celui, plus spécifique, de la distinction entre des actes utilitaires et des actes de création ? De plus, y a-t-il une différence réelle entre la perception et la mémoire ? En fait, il ne faudrait pas croire que la réflexion philosophique de Bergson débouche strictement sur une forme de pragmatisme, ou de ce qu'il appelle le « dualisme vulgaire »¹²³ entre la perception et la mémoire.

L'originalité de la position de Bergson sur la question de la mémoire consiste, d'une part, à concevoir le souvenir, non plus comme une perception faible ou atténuée, mais comme une réalité indépendante et essentiellement *autre*. Ce qui implique qu'il n'y a pas une différence de degré mais bien plutôt de nature entre la perception et le souvenir. D'autre part, le souvenir ne *succède* pas à la perception¹²⁴, mais il lui est contemporain, co-présent : « La formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine »¹²⁵. Toutefois, la manière habituelle de penser notre vie psychologique

¹²² *M. M.*, p. 74.

¹²³ *Ibid.*, p. 202.

¹²⁴ Voir *É. S.*, p. 132.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 130.

comme étant constituée d'états bien tranchés, « dont chacun eût objectivement un commencement, objectivement aussi une fin »¹²⁶, nous amène à la conclusion (illusoire) que ces deux événements à savoir, la perception du présent et le souvenir de ce même présent, se succèdent l'un l'autre :

Supposons en effet que le souvenir ne *se crée* pas tout le long de la perception même : je demande à quel moment il naîtra. [...] Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne *se crée* pas au fur et à mesure de la perception même¹²⁷.

Ainsi, pour Bergson, le passé et le présent ne sont pas deux moments successifs, mais se donnent plus exactement à interpréter comme deux dimensions intrinsèquement liées l'une à l'autre, deux moments qui coexistent. Il nous faut comprendre que le présent (de la perception), bien que ne cessant jamais de passer, puisqu'il occupe nécessairement une durée, est inséparable du passé (le souvenir), de la même manière que le passé, ne cessant jamais d'exister pour nous, puisque la mémoire, par définition, est conservation du passé, est inséparable du présent tel que nous le vivons et l'expérimentons à chaque instant de notre vie :

Ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi » ; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait. Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat¹²⁸.

Les deux thèses de Bergson concernant la perception et la mémoire sont-elles contradictoires ? Si le souvenir est « autre » que la perception présente, comment peut-il coexister avec lui ? En fait, la différence de nature n'implique pas absence de rapport ! Comprendre cette nuance sera essentiel pour pouvoir éclairer la distinction entre ce que nous

¹²⁶ *Ibid.* C'est bien ici l'idée du morcellement de notre vie intérieure, de la spatialisation de nos états de conscience, qui est critiquée à nouveau par Bergson.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 130-131, nous soulignons.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 152-153 ; « Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente », *ibid.*, p. 156.

appelons des actes utilitaires et des actes de création. Comment alors expliquer le rapport entre le passé et le présent, entre le souvenir et la perception, rapport constitutif de notre subjectivité, de notre vie psychologique ? Comme nous l'avons vu, la perception, pour exercer son activité sélective (décision, action), aura besoin de la mémoire (souvenirs purs) et du cerveau (mémoire-habitude). Ainsi la mémoire est non seulement conservation du passé, mais résurrection du passé, c'est-à-dire position du passé en tant que passé dans le présent, qui implique, par conséquent, l'utilisation d'un *certain* contenu, à savoir le souvenir pur, lui-même transformé en souvenir-image dans la perception :

La perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent ; elle est tout imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant. Le souvenir-image, à son tour, participe du « souvenir pur » qu'il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s'incarner : envisagé de ce dernier point de vue, il se définirait une perception naissante. Enfin le souvenir pur, indépendant sans doute en droit, ne se manifeste normalement que dans l'image colorée et vivante qui le révèle¹²⁹.

Nous avons donc dégagé une structure fondamentale de la vie psychologique, du mouvement spécifique qui caractérise la durée de la conscience en tant qu'elle s'incarne ou s'actualise à la fois dans la perception et l'action. Nous avons vu que la perception pure est une perception originelle sur le monde, qui nous situe *dans* les choses et rejoint, en quelque sorte, la position du sens commun ; d'autre part, nous avons défini la perception concrète comme étant *d'abord* tournée vers l'action, et comme étant aussi relative à la subjectivité de la mémoire, sans laquelle la conscience risque de se perdre dans les choses. Pour Bergson, la perception n'est pas d'essence immatérielle, elle implique plutôt un rapport physique entre mon corps et les objets environnants. Mon corps, en effet, doit se rapporter à ces objets pour satisfaire ses besoins : il perçoit d'eux ce qui intéresse ses besoins présents. La perception concrète est donc une perception utilitaire au sens où percevoir, c'est pouvoir utiliser, c'est *agir*. Où situer l'autocréation à l'intérieur d'une telle théorie ? Ce schéma que nous propose *Matière et Mémoire* nous sera-t-il utile pour comprendre le problème de l'origine de la nouveauté ?

¹²⁹ *Ibid.*, p. 147 ; « Les idées... les purs souvenirs, appelés du fond de la mémoire, se développent en souvenirs-images de plus en plus capables de s'insérer dans le schème moteur. À mesure que ces souvenirs prennent la forme d'une représentation plus complète, plus concrète et plus consciente, ils tendent davantage à se confondre avec la perception qui les attire ou dont ils adoptent le cadre », *ibid.*, p. 140.

Il faudra toutefois l'analyser plus en profondeur pour éclairer notre question. Chose certaine, nous avons fait un pas de plus, puisqu'il nous donne une indication essentielle sur ce qui constitue « mon présent », ainsi que sur les aspects constitutifs de notre vie intérieure ; de plus, l'analyse du phénomène de la perception a été cruciale pour nous dans la mesure où elle nous a permis d'approfondir la question de la limite de l'autocréation : l'une qui semble indépassable, parce que liée à notre finitude même, et l'autre, celle qui relève de la perception utilitaire, c'est-à-dire du *pragmatisme comme fondement de la vie humaine*, nous amènera, justement, à poser la question de son possible dépassement.

De plus, l'analyse de la relation entre la perception et la mémoire a été instructive dans la mesure où elle a permis de jeter un certain éclairage sur la question de la structuration de la durée de notre vie psychologique, non pas tant sur le processus de création de soi par soi comme tel (sur lequel nous avons moins insisté dans cette section), que dans la manière dont elle va s'actualiser dans des actes utilitaires. Autrement dit, ce qui détermine structurellement un acte utilitaire pourrait-il *aussi* être ce qui pourrait déterminer un acte de création ? Toutefois, comme on le sait, il faut substituer chez Bergson la notion de « progrès » à la notion de « chose », il faut en quelque sorte s'arracher à cette « invincible tendance qui nous porte à penser, en toute occasion, des *choses* plutôt que des *progrès* »¹³⁰. C'est là, entre autres, une condition essentielle pour penser la création *comme création* et non comme « fabrication »¹³¹.

Aussi, l'approfondissement de la relation mémoire - perception, avec tout ce qu'elle contient, permet de donner encore plus de consistance à la thèse de l'autocréation. Nous savons, de plus, que la perception ne constitue pas le fondement de l'autocréation, mais que toutefois la nouveauté puisse se « synthétiser » dans la perception concrète, que c'est, en quelque sorte, dans l'expérience de la perception, donc du présent, que surgit la nouveauté ! Voilà donc un acquis important pour notre recherche. Il faut maintenant regarder plus en

¹³⁰ M. M., p. 135, souligné dans le texte. C'est bien la tendance propre de notre intelligence discursive que de découper tout progrès en *phases* et à solidifier ensuite ces phases en *choses*, *ibid.*, p. 139 ; voir aussi p. 142.

¹³¹ Cette distinction importante sera élaborée par Bergson dans *L'Évolution créatrice*.

profondeur, en amont, dans l'univers complexe de la mémoire, pour trouver une éventuelle solution à notre problème.

4.4.2 *L'attention à la vie*

Y a-t-il une activité créatrice au sein de la mémoire ? La mémoire est-elle créatrice pour Bergson ? Nous avons jusqu'à maintenant dégagé, de notre lecture de *Matière et Mémoire* un schéma interprétatif de l'action, une structure *psychologique* permettant de penser le problème de l'origine et de la signification d'un acte utilitaire ou de création. Toutefois, nous n'avons pas suffisamment insisté sur la nature et la distinction fondamentales de ces deux orientations de notre vie psychologique :

Notre vie psychologique normale oscille, disions-nous, entre ces deux extrémités. D'un côté l'état sensori-moteur oriente la mémoire, dont il n'est, au fond, que l'extrémité actuelle et active ; et d'autre part cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même¹³².

Ainsi la mémoire participe du présent de l'action par l'intermédiaire de certains mécanismes ou dispositifs moteurs comme, par exemple, l'habitude. Mais, en fait, la mémoire n'est pas que *cela*. Elle implique et comprend *autre chose* de fondamental, qui reste « caché » à la conscience essentiellement tournée vers l'action présente, de sorte que tout ce qui ne fait pas l'objet de ces intérêts pratiques, nous échappe. Voilà donc le problème. En tenant compte de l'action, Bergson peut tracer des lignes de partage, c'est-à-dire deux tendances de notre vie psychologique celle, d'une part, qui relève de la perception concrète elle-même définie comme un acte qui fait du présent immédiat une *partie* de mon histoire personnelle et d'autre part, celle qui relèverait de la richesse immense du passé personnel lui-même *limité* par le mouvement qui transforme la mémoire en action. Que pourrait nous révéler cette dimension profonde de notre être, de notre mémoire ? Comment et quel avantage y aurait-il à y accéder ? De plus, comment expliquer cette distinction importante inhérente à notre vie psychologique ?

¹³² *M. M.*, p. 187.

La séparation du passé et du présent résulte à la fois des exigences de l'attention à la vie et de l'élan créateur qui caractérise la durée¹³³.

Pour comprendre de façon plus précise le sens de ce que Bergson appelle « l'attention à la vie »¹³⁴, il faut revenir sur la signification de la notion même de mémoire et qui constitue en quelque sorte le nœud du problème. Nous pouvons observer, d'entrée de jeu, qu'il y a deux éléments essentiels et pourtant différents dans la conception bergsonienne de la mémoire : d'une part, ce qui est « révélé » dans l'action *utile* ; d'autre part, ce qui est « caché », « voilé » et qui n'est pas au service de l'action, qui est *inutile*. Mais inutile ne veut pas dire inexistant ! L'utile et l'inutile sont ici interprétés comme étant deux modes spécifiques de notre existence, le mode *psychologique ou actif* et le mode *ontologique ou passif* :

Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente. De mon passé, cela seul devient image, et par conséquent sensation au moins naissante, qui peut collaborer à cette action, s'insérer dans cette attitude, en un mot se rendre utile ; mais, dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent. Le souvenir actualisé diffère donc profondément de ce souvenir pur. L'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie. Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent¹³⁵.

Il semble donc nécessaire pour Bergson de distinguer entre deux types de mémoire¹³⁶, à savoir la « mémoire habitude » et la « mémoire pure », et cela dans la mesure où le présent lui-même ne peut se comprendre que sous forme duelle. En effet, le présent se définit ou plutôt se divise sans cesse en deux directions différentes, voire opposées. D'un côté, il est orienté vers le passé ; de l'autre, il est contracté vers l'avenir. On ne peut concevoir la vie psychologique, notre *conscience du présent*, indépendamment de ces deux modalités temporelles qui la définissent.

Mais la mémoire, comme le Moi, présente un niveau superficiel, la mémoire habitude ; orientée vers l'action elle est essentiellement motrice et constitue un ensemble

¹³³ J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *art. cit.*, p. 389.

¹³⁴ *M. M.*, p. 193.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁶ Bergson parlera des « deux formes de la mémoire », voir *M. M.*, p. 83.

d'automatismes fixés dans l'organisme. C'est en effet la mémoire habitude, qui est aussi la mémoire du corps, qui permet de réciter un texte ou une leçon¹³⁷ après l'avoir lu plusieurs fois ou d'acquérir des apprentissages de comportement par imitation ; elle « joue »¹³⁸ le passé en tant que présent sans toutefois pouvoir l'évoquer comme tel. Elle porte bien son attribut dans la mesure où elle s'acquiert par la « répétition d'un même effort »¹³⁹. Ainsi, dans la mémoire habitude, le passé sert essentiellement à éclairer l'action présente et est conservé sous forme de mécanismes soit corporel, soit intellectuel.

Pourtant ce type de mémoire ne saurait être confondu dans la perspective bergsonienne avec la mémoire pure, image singulière et sans répétition de chaque objet ou événement passé, que l'on pourrait qualifier de lieu métaphysique des souvenirs purs, le non-perçu caractérisé par son inadéquation avec l'action qui reste, comme nous l'avons vu, le ressort de la perception. C'est ici toute la distinction que fait Bergson entre le « souvenir de la leçon » qui relève de la mémoire habitude, et le « souvenir de telle lecture particulière »¹⁴⁰ ; chacune de ces lectures n'a donc *aucun* des caractères de l'habitude et constitue un « événement déterminé de mon histoire »¹⁴¹ ; il a pour essence « de porter une date, et de ne pouvoir se répéter »¹⁴². Pour Bergson, ces deux mémoires sont théoriquement indépendantes :

La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'adaptation pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle. [La seconde serait] une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. [...] À vrai dire, elle ne nous représente plus notre passé, elle le joue¹⁴³.

¹³⁷ C'est l'exemple célèbre que donne Bergson pour illustrer sa démonstration, *M. M.*, p. 83, 84.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 86, 87.

Réciter une leçon par cœur n'est pas la même opération que d'essayer de se souvenir d'un événement unique et singulier qui fait partie de mon histoire. Il y a donc bien deux formes de la mémoire, l'une qui est à la fois enregistrement et conservation de tout ce qui arrive à une conscience individuelle et d'où peuvent *émerger* des images-souvenirs (à condition d'être utiles) ou, dans le cas contraire et plus librement, dans le rêve, la rêverie et la connaissance désintéressée¹⁴⁴ ; l'autre implique la constitution de mécanismes corporels par répétition et reproduction automatique, ces caractères s'opposant donc terme à terme à la mémoire pure qui n'est pas, en quelque sorte, directement reliée au corps lui-même. Remarquons que ce qui caractérise la mémoire pure chez Bergson est bien *l'unicité*, la *singularité* et *l'irréversibilité* de l'événement, c'est-à-dire *l'inscription de la nouveauté elle-même* et qui, au besoin, peut être rappelée à la conscience. De plus, la mémoire pure est elle-même *détachée* du souci d'agir tout en étant intimement liée à notre vie intérieure ou, pour parler le langage de *l'Essai*, au « moi profond ». En fait, ce que Bergson récuse c'est l'idée d'une mémoire conçue comme « magasin à souvenirs » où le passé serait stocké et conservé en attendant d'être remémoré. Il refuse également l'idée que le cerveau serait le lieu de la conservation des souvenirs, la « remise » de la mémoire. Les souvenirs pour Bergson ne se conservent pas « dans » quelque chose, car cette hypothèse reviendrait à retomber dans l'illusion spatialisante¹⁴⁵. Comme le dit V. Jankélévitch :

On persiste (mémoire) à la traiter comme un agenda ou calendrier de l'âme, alors qu'elle exprime simplement ceci : notre personne est un monde où rien ne se perd, un milieu infiniment susceptible dans lequel la moindre vibration éveille des sonorités pénétrantes

¹⁴⁴ Ce sont ces actes, en particulier, qui nous obligent à supposer l'existence ou la conservation des souvenirs purs.

¹⁴⁵ Il est clair que la conception bergsonienne de la mémoire et du cerveau se situe aux antipodes des théories contemporaines telles qu'on les retrouve dans le domaine des neurosciences ou de la philosophie de l'esprit, dont l'un des plus illustres représentants est Jean-Pierre Changeux qui défend, depuis longtemps, la thèse contraire de Bergson, qu'il a d'ailleurs critiquée dans *L'Homme neuronal*, et selon laquelle le cerveau est structuré en niveaux d'organisation complexe. C'est une conception matérialiste et neurologique de la pensée qui affirme que les concepts et les représentations symboliques sont codés dans le cerveau, voir à ce sujet, *Le cerveau et la pensée*, éd. Sciences Humaines, 1999, p. 56. Bien que notre recherche ne soit pas centrée sur les problèmes neurologiques, on peut effectivement s'interroger sur la pertinence de certaines thèses de Bergson, notamment celles qui portent sur le système nerveux, à savoir si elles correspondent au développement scientifique contemporain. Un travail sérieux a déjà été fait en ce sens. Pour plus de détails, voir *Bergson et les neurosciences*, sous la dir. de Philippe Gallois et Gérard Forzi, Institut Synthélabo, 1997.

et prolongées. La mémoire n'est que cette obstination toute primitive de mes expériences à se survivre à elle-mêmes ; elle est ce qui *continue* les uns à travers les autres les innombrables contenus dont l'ensemble forme à tout moment l'état actuel de notre personne intérieure¹⁴⁶.

Notre personne intérieure, n'est nulle autre que ce que Bergson appelle notre *caractère*, « toujours présent à toutes nos décisions » et qui représente « la synthèse actuelle de tous nos états passés »¹⁴⁷ :

Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales ? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier [...] que nous désirons, voulons, agissons¹⁴⁸.

Je suis mon passé au présent pourrait-on dire sans trop dénaturer la pensée de Bergson, quoique dans la vie quotidienne, seuls émergent à la lumière de la conscience les souvenirs qui peuvent être utiles à l'action présente. En d'autres termes, ma conscience du présent, dans la mesure où elle est tournée vers *la surface des choses*, voile la totalité de mon passé. Mais cette limitation du champ de la conscience « active » n'implique en rien la non-existence de la *profondeur* du passé. Comment s'articule la relation entre la surface et la profondeur, le passé et le présent ? Elle répond, nous dira Bergson, à une loi fondamentale de la vie. La mémoire est à la fois conservation et actualisation du passé dans le présent selon deux modalités différentes de l'attention : d'une part, par le souvenir-image elle s'insère dans le présent de la conscience en vue d'une fin utile ; d'autre part, par le souvenir pur qui, tout en étant *inutile*, continue à être sous la forme de la *virtualité*. Il cesse en quelque sorte d'appartenir à la perception du présent sans pour autant cesser d'exister. C'est bien celui-ci, selon Bergson, qui se manifeste de manière consciente, soit pour aider ou orienter l'action (mémoire-habitude), soit pour nous *détourner* de l'action, de l'urgence du présent, pour nous

¹⁴⁶ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 7.

¹⁴⁷ *M. M.*, p. 162 ; « Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère... », *Ibid.*, p. 164.

¹⁴⁸ *É C.*, p. 5, souligné dans le texte.

laisser bercer ou transporter par la « mélodie continue de notre vie intérieure »¹⁴⁹. Ces moments certes rares qui rendent à nouveau présent cette dimension occultée de notre passé, pour nous les faire vivre à *nouveau*, se manifeste à l'occasion de la rêverie par exemple, ou dans ces cas extrêmes, évoqués par Bergson, où l'individu se voit menacé de mourir et où l'attention « renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie »¹⁵⁰.

Ainsi *notre vie* peut-elle viser une *autre* fin que celle de répondre aux besoins de l'action ou de la conservation, eux-mêmes déterminés par le phénomène psychologique et, somme toute, vital, de l'attention à la vie. Voilà un aspect essentiel de notre humaine condition qui a été admirablement analysé par Bergson dans *Matière et Mémoire*. Mais le phénomène de l'attention à la vie, central pour caractériser et comprendre le sens *pragmatique* de notre « existence », car tel était notre problème de départ, ne saurait constituer à *lui seul* une réponse pertinente à la question de la création du nouveau dans la conscience. Son analyse était toutefois nécessaire pour poser les conditions de la création de soi par soi. Nous avons donc fait un pas de plus dans notre recherche. Il s'agit maintenant de se demander comment « activer » l'inactivité du souvenir pur, comment lui donner la *puissance d'agir* ? Mais de quelle « action » parlons-nous ici ? Il est clair que nous avons avancé dans la compréhension de la distinction entre des actes utilitaires et des actes de création, ceux qui ont une visée pragmatique et ceux qui, vraisemblablement, n'en ont pas ! Comment faire *émerger* ce qui, par définition, est inutile et impuissant ? Comment reprendre contact avec cette dimension fondamentale de nous-mêmes qu'est la mémoire pure au sein de laquelle pourraient se retrouver les ressources d'un pouvoir de création ? Comment cette mémoire, puisqu'elle

¹⁴⁹ P. M., p. 166.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 170 ; et Bergson continue : « aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond du précipice, chez des noyés et chez des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire, quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience, qui jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails « oubliés » soit remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en un mouvant panorama ». Cet aspect de la réflexion de Bergson, qui implique une conversion de l'attention à la vie, est central pour notre problématique, puisqu'elle pose les conditions de surgissement de la nouveauté dans la conscience. C'est à travers l'exemple de la « rêverie » que nous l'examinerons plus en détails dans notre prochaine section.

renferme la totalité de notre passé, de notre *histoire*, peut-elle nous aider à *transformer notre présent* et lui donner un *sens nouveau* ? Mais alors, comment se libérer de ce qui est utile dans la mesure où notre attention est essentiellement tournée vers ce qui nous intéresse ? Car même s'il faut considérer l'existence des actes utilitaires, encore faut-il reconnaître qu'il n'y a pas *que* des actes de ce genre et que notre vie psychologique, par conséquent, peut atteindre des niveaux de profondeur susceptibles d'un élargissement progressif. Cette problématique est, nous semble-t-il, au cœur de la philosophie de Bergson :

Le rôle de la philosophie ne serait-il pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention ? Il s'agirait de *détourner* cette attention du côté pratiquement intéressant de l'univers et de la *retourner* vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien. Cette conversion de l'attention serait la philosophie même¹⁵¹.

C'est bien dans cette direction que nous devons maintenant regarder pour trouver une réponse à notre question.

4.4.3 *La conversion de l'attention : le détachement et l'expérience de la rêverie*

Il y a donc bien chez Bergson une critique du pragmatisme, c'est-à-dire d'une certaine conception de la vie psychologique à partir de laquelle la question du fondement de l'autocréation peut trouver une réponse *valable*. Cette critique, comme nous le verrons, permettra de formuler une autre question, tout aussi fondamentale, portant sur la signification de la mémoire elle-même et sur la *double origine de notre vie psychologique*. Comprendre la différence qui existe entre ces tendances de notre personnalité devra nous permettre, c'est là notre hypothèse, de mieux saisir le sens fondamental de l'autocréation chez Bergson.

La philosophie bergsonienne nous propose donc deux interprétations ou *deux sens* de la vie psychologique : d'une part, celui que nous avons défini dans la section précédente, et qui renvoie à la dimension pragmatique de notre vie, celui où le présent doit répondre aux exigences de l'action et de la conservation ; mais il y a aussi, d'autre part, et plus

¹⁵¹ P. M., p. 153, souligné dans le texte. On retrouve également cette même idée directrice dans l'avant-propos de *Matière et Mémoire* : « [...] la psychologie a pour objet l'étude de l'esprit humain en tant que fonctionnant utilement pour la pratique, et la métaphysique n'est que ce même esprit humain faisant effort pour s'affranchir des conditions de l'action utile et pour se ressaisir comme pure énergie créatrice », p. 8.

profondément, celui qui implique un rapport *différent* et, pour ainsi dire, *ouvert*, du passé au présent, d'un présent qui porte dans son actualité, la réalité *virtuelle* du passé.

Essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour¹⁵².

Notre thèse consiste à affirmer que ce « mouvement » spécifique de la mémoire, cette présence de la virtualité *crée* une brèche dans la conscience et serait très précisément à l'origine de la nouveauté. Ce mouvement qui « émerge » au grand jour, qui « s'épanouit en image », porte la marque de la nouveauté et ne serait autre que celui de la *temporalité créatrice*, de « la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent »¹⁵³, c'est-à-dire d'un temps qui ne fait pas que « passer » ou se « répéter », mais d'un temps qui *agit*, qui « se fait » continuellement, et qui transforme *ipso facto* le présent de la conscience et de la perception. Mais comment se manifeste-t-il à la conscience ? Quelle forme prend-il ? Tenter de répondre à ces questions nous renvoie nécessairement à la compréhension plus générale de la définition bergsonienne de la mémoire comme présence du passé dans le présent. En quoi, plus précisément, cette définition pourrait-elle éclairer la problématique de l'autocréation ?

En fait, et pour résumer, il y aurait, au départ, ce qu'on pourrait appeler le premier mouvement de la mémoire, radicalement distinct de l'habitude, « progrès du passé dans le présent »¹⁵⁴, celui qui nous fait « saisir dans une intuition unique des moments multiples de durée »¹⁵⁵, celui qui *tend* à « émerger des ténèbres » et se projeter dans la lumière, à libérer, en quelque sorte, sa *force créatrice* ; mais ce premier mouvement qui est *originel* est contrecarré par un autre, tout aussi fondamental, et qui va dans le sens contraire : c'est celui qui est dominé principalement par des buts utilitaires avec une visée essentiellement pratique. Il faut vivre nous dira Bergson, « et le vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la

¹⁵² *M. M.*, p. 150.

¹⁵³ *P. M.*, p. 200-201.

¹⁵⁴ *M. M.*, p. 269.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 256.

direction où nous devons marcher »¹⁵⁶. Notre besoin d'agir nous amène à choisir parmi nos souvenirs ceux qui compléteront le mieux notre perception.

Il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision.[Les faits] nous montrent, dans la vie psychologique normale, un effort constant de l'esprit pour limiter son horizon¹⁵⁷.

Or la perception, comme nous l'avons vu, est bien un auxiliaire de l'action, « elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous pouvons en tirer »¹⁵⁸. De plus, il est vrai que, par un phénomène d'endosmose, la perception est imprégnée de souvenirs et qu'inversement un souvenir ne redevient présent qu'en empruntant le corps de quelque perception où il s'insère¹⁵⁹. Mais, et c'est là une nuance importante, ce n'est pas la totalité des souvenirs qui se fait jour dans la perception, puisqu'une sélection s'opère en faveur de celui ou ceux qui auront une certaine ressemblance ou analogie avec la situation présente.

Mais il se pourrait aussi que notre vie soit condamnée à ce type d'existence que nous avons caractérisé précédemment comme « aliénant », c'est-à-dire absent de lui-même. Dans ce contexte, cette mémoire plus profonde de nous-mêmes, recouverte ou réprimée par cette tendance fondamentale de notre vie pratique, risquerait de demeurer à jamais impuissante et inopérante. C'est pourquoi il faut aller plus loin et poser avec Bergson la question de la possibilité d'un dépassement d'un mode de vie fondé sur l'utile, à un mode de vie *créatif*, qui implique un *retour sur soi* et qui se caractérise, en fait, par un troisième mouvement, nécessaire celui-là pour retrouver ce qui a été perdu ou *oublié*, parce que *voilé* par la surface des choses : ce mouvement est bien celui de la *conversion de l'attention à la vie*, qui implique un détachement de tout ce qui détourne notre attention de la *profondeur*. Mais c'est aussi celui qui permettra une libération de la force créatrice de la mémoire qui alors, pour employer une métaphore, consentira peut-être à nous livrer ses trésors.

¹⁵⁶ P. M., p. 152.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 151

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵⁹ Voir M. M., p. 69.

Le passé est donc doté d'une « existence réelle, quoique inconsciente »¹⁶⁰. Il y a donc *en soi* un *potentiel d'existence* susceptible d'actualisation et de réalisation de soi. C'est une interprétation de la thèse bergsonienne de la « survivance intégrale du passé »¹⁶¹. En effet, Bergson s'appuie, entre autres, sur la considération d'un certain nombre de faits étonnants, de cas limites où la conscience se détache de l'action présente, et relâche fortement son attention à la vie : c'est le cas, notamment, des enfants qui se souviennent d'autant mieux de ce qu'ils ont vécu qu'ils ne le rattachent pas aux nécessités de l'action¹⁶² ; c'est le cas aussi des noyés et des pendus, qui voient défiler devant eux tous les événements oubliés de leur histoire¹⁶³ ; c'est le cas enfin du rêve et de la rêverie :

Mais si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéressons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve¹⁶⁴.

Il s'agit maintenant de repenser la signification de l'autocréation sur la base d'une reconfiguration du rapport mémoire et perception, non plus en tant que ce rapport est « tendu » vers la réalisation des actes utilitaires, mais plutôt, comme dans la rêverie, en tant qu'il est « détendu », puisqu'il implique une opération mentale différente de l'attention. Mais qu'est-ce à dire ? Et en quoi est-il pertinent de faire ici l'analyse de la rêverie ? C'est Bergson lui-même qui nous met sur une telle piste de réflexion :

Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver¹⁶⁵.

Cette dernière expression semble à première vue paradoxale quand on sait que rêver n'a rien à voir avec un effort de volonté ! Il faut donc entendre cette affirmation de Bergson dans un

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 165.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 167 ; voir aussi p. 166.

¹⁶² *Ibid.*, p. 170-171.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 172. À ce sujet, voir l'article de Georges Poulet, « Bergson et le schème de la vision panoramique des mourants, *Revue de Théologie et de Philosophie*, no 1, Lausanne, 1960.

¹⁶⁴ *M. M.*, p. 171.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 87.

autre sens qui serait très précisément celui de la rêverie, c'est-à-dire du rêve éveillé. Cette première distinction est importante puisqu'elle implique une opération, un « savoir » qui relève directement de la conscience « éveillée » et qui consiste à « attacher du prix à l'inutile ». Que signifie cette expression pour le moins énigmatique ? Évidemment ce qui est inutile l'est par rapport à ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire tout ce qui concerne le souci de l'action présente. En fait, ce que nous dit Bergson, c'est que le passé peut redevenir présent, c'est-à-dire *émerger* sous une *forme nouvelle* lorsque l'attention renonce à l'intérêt qu'elle prend habituellement à la vie, lorsqu'elle parvient à se dégager de la vision pragmatique et de l'influence spatialisante de l'intelligence, pour appréhender cette *continuité de création* propre à la mémoire. La conversion de l'attention qui est aussi élargissement de l'attention à autre chose, c'est-à-dire à *l'inutile*, semble bien être la méthode propre du philosophe, celle qui nous fera saisir *l'essence de la vie psychologique comme autocréation*.

Mais c'est aussi au centre même de la doctrine bergsonienne que nous sommes reconduit, encore une fois, à travers toute cette réflexion : la saisie ou *l'intuition* de la durée implique justement une forme de détachement. Toute l'originalité de Bergson consiste donc à repenser la signification du phénomène de l'attention, mais aussi de la vie psychologique, en termes d'intensification et d'élargissement :

Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente¹⁶⁶.

C'est le cas notamment de l'art, sur lequel nous n'insisterons pas à nouveau, qui « vise à nous montrer, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience »¹⁶⁷. Mais c'est aussi le cas du rêve comme de la rêverie qui expriment en fait le rappel spontané du souvenir inutile et inconscient dû au désintéressement et à la « détente » :

¹⁶⁶ P. M., 169-170.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 149. Ainsi étant plus *détachés* les artistes ont une « vision plus directe de la réalité », *ibid.*, p. 153, souligné dans le texte. Le détachement représente donc ici une condition de la création *artistique*. Nous voulons donner une extension à la thèse de Bergson en montrant que l'expérience du détachement, dont la rêverie est un exemple pertinent, est aussi une condition de la création *de soi par soi*.

Derrière les souvenirs qui viennent se poser sur notre occupation présente et se révéler au moyen d'elle, il y en a d'autres, des milliers et des milliers d'autres, en bas, au-dessous de la scène illuminée par la conscience. [...] Mais supposez qu'à un moment donné *je me désintéresse* de la situation présente, de l'action pressante, enfin de ce qui concentrerait sur un seul point toutes les activités de la mémoire. Supposez, en d'autres termes, que je m'endorme. Alors ces souvenirs immobiles sentant que je viens d'écarter l'obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement¹⁶⁸.

Il est vrai que dans cet extrait Bergson ne parle pas explicitement de la rêverie, le sujet de sa conférence portant plutôt sur le « Rêve ». Mais le rapport qu'il établit entre le désintéressement et le rêve peut également s'appliquer à la définition de la rêverie. Car il y a bien ici, dans la description que fait Bergson du rêve, un phénomène de libération du passé dû à un certain détachement ou relâchement de l'attention caractéristique de la rêverie comme telle. Toutefois, la rêverie, contrairement au rêve, se déroule dans la conscience éveillée comme une *mise en scène imaginaire du passé*, mais comme le rêve elle se manifeste sous le mode d'une absence de contrôle soit volontaire ou intellectuelle¹⁶⁹. Bergson nous donnait déjà dans *l'Essai*, une idée de cette expérience particulière que la conscience fait d'elle-même comme « succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »¹⁷⁰ :

Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie¹⁷¹.

La rêverie est en quelque sorte l'irruption au présent d'une dimension de mon passé, de ma mémoire, qui échappe au contrôle de l'activité consciente ou pragmatique. Elle représente *la forme créative que prend l'expérience de la conscience lorsqu'elle s'abstient d'attacher du*

¹⁶⁸ *É. S.*, p. 95, souligné dans le texte.

¹⁶⁹ Dans le même ordre d'idées, Paul Souriau donne une définition similaire de la rêverie comme « l'absence d'effort intellectuel », *La rêverie esthétique. Essai sur la psychologie du poète*, Paris, Alcan, 1906, p. 34.

¹⁷⁰ *D. I.*, p. 74-75.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 75.

prix à l'utile. Dans la rêverie, « quelque chose » d'imprévisible et de différent apparaît dans le champ de ma conscience, qui vient se superposer à son attention. Qu'est-ce à dire ? Il y aurait, en fait, des couches ou des niveaux de réalité, des « plans de conscience »¹⁷² constitutifs de notre vie psychologique, des « tons différents de vie mentale »¹⁷³, dont les deux limites extrêmes seraient le rêve et l'action¹⁷⁴. D'une part, il y a la perception consciente, les exigences de l'action qui orientent dans une direction particulière l'activité de la mémoire ; d'autre part, selon le « degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images »¹⁷⁵. Ce qui expliquerait vraisemblablement la rêverie en tant que phénomène *psychique*. Ainsi, à chaque moment d'une perception, nous dira Bergson, « des éléments nouveaux, émanant d'une région plus profonde de l'esprit, pourraient se joindre aux éléments anciens »¹⁷⁶. Mais il faut nuancer l'explication d'un phénomène aussi complexe :

¹⁷² *M. M.*, p. 189 à 191.

¹⁷³ *Ibid.*, av. prop. p. 7 ; « Notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie », *Ibid.* Bergson poursuit en ajoutant quelque chose de très important qui n'est pas sans rapport avec notre propos sur la création de soi par soi : « Ce que l'on tient d'ordinaire pour une grande complication de l'état psychologique nous apparaît, de notre point de vue, comme une plus grande dilatation de notre personnalité tout entière qui, normalement resserrée par l'action, s'étend d'autant plus que se desserre davantage l'étau où elle se laisse comprimer et, toujours indivisée, s'étale sur une surface d'autant plus considérable. Ce qu'on tient d'ordinaire pour une perturbation de la vie psychologique elle-même, un désordre intérieur, une maladie de la personnalité, nous apparaît, de notre point de vue, comme un relâchement ou une perversion de la solidarité qui lie cette vie psychologique à son concomitant moteur, une altération ou une diminution de notre attention à la vie extérieure », *ibid.* Bergson annonce ici sa théorie des plans de conscience qui sera développée dans les deux chapitres centraux de *Matière et Mémoire*. Cette théorie, que nous ne pourrions pas analyser en profondeur, jette néanmoins un éclairage essentiel sur le phénomène de la rêverie qui nous intéresse, mais aussi, de façon plus générale, sur la problématique de l'émergence du nouveau mais aussi sur la conception de la vie psychologique en tant qu'elle serait constituée de plans de conscience : « C'est donc bien l'ensemble de notre vie, intellectuelle, affective, active, qui serait descriptible en termes de « plans de conscience », et de degrés d'une échelle psychologique, fondée dans l'action, et soutenue par la profondeur d'une mémoire personnelle », Frédéric Worms, « La théorie des plans de conscience. Genèse, structure et signification de *Matière et Mémoire* », in *Bergson et les neurosciences*, Institut Synthélabo, 1997, p. 101.

¹⁷⁴ Voir *M. M.*, p. 192.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 114.

Un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concentration supérieure sans créer de toutes pièces autant de circuits nouveaux qui enveloppent le premier, et qui n'ont de commun entre eux que l'objet aperçu¹⁷⁷.

Ces « éléments nouveaux » qui émanent d'une « région » plus profonde et qui permettrait de passer à des « états de concentration supérieure », qui envelopperaient de surcroît l'acte d'attention lui-même sans toutefois le détruire, ne pourraient-ils pas définir les conditions de la création de soi par soi à travers notamment le phénomène de la rêverie, dans la mesure où la mémoire, de par son « élasticité », pourrait se « dilater indéfiniment », et « réfléchir » sur la perception concrète, « un nombre croissant de choses suggérées »¹⁷⁸ capable de s'insérer dans un projet de vie ? Nous avons donc en mains des éléments pertinents pour mieux comprendre notre problème. Une première distinction qui montre la différence entre deux opérations essentielles de la mémoire : la détente, propre à la rêverie, et l'attention à la vie. Toutefois, la rêverie est *vécue* comme l'expérience d'un pur surgissement d'événements passés qui *ne peut se réduire* aux mécanismes propres de l'attention, bien qu'elle puisse se produire à l'occasion de la perception d'une situation présente, par exemple lorsque j'écoute une musique inspirante ou contemple la beauté d'un tableau¹⁷⁹ ou d'un paysage¹⁸⁰. La deuxième caractéristique importante est que la rêverie se présente à la conscience sous la forme d'un souvenir ou d'un *ensemble de souvenirs-images qui s'organisent entre eux pour*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁷⁹ Ce pourrait être aussi la contemplation de la flamme d'une chandelle comme l'a si bien décrite Bachelard : « La contemplation de la flamme pérennise une rêverie première. Elle nous détache du monde et elle agrandit le monde du rêveur », *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1970, p. 3.

¹⁸⁰ Comment ne pas penser à Rousseau et à ses *Rêveries*, alors qu'il se promène sur l'île de Saint-Pierre ou au bord du lac de Bienne ? « Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi, et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence sans prendre la peine de penser », *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, 1972, p. 99 ; la rêverie est bien en ce sens un « état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière », p. 101, et « se souvenir de soi-même », p. 103 ; mais la rêverie est aussi le passé de l'auteur qui fait irruption dans le présent sous la forme de la *nostalgie*, représentée par « le bonheur » que « son cœur regrette », p. 100.

former un événement psychique qui vient « envahir » la perception, la colorer de sa substance, *l'intensifier*.

C'est la thèse de l'élargissement de la perception que Bergson défendra avec vigueur dans sa conférence faite à l'Université d'Oxford en 1911 sur « La perception du changement »¹⁸¹. Cet aspect est capital puisqu'il se rattache directement à notre problématique. La rêverie n'a rien ici d'une abstraction ou d'un épiphénomène, elle est *créatrice*, c'est-à-dire transfiguration du présent par le passé. Il y donc actualisation dans la pensée du souvenir *comme souvenir* et non comme ce qui doit répondre à l'action par les mécanismes de l'habitude. C'est bien ici la *virtualité* du passé *en soi* qui *émerge* comme *différence* dans l'actualité de ma perception. Cette distinction est fondamentale, d'où cette conclusion étonnante de Bergson qui est comme un passage à la limite :

Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée. Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec *tout ce qu'elle engendre*¹⁸² *jouerait* sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement¹⁸³.

Un être humain qui « jouerait » sans cesse son existence serait comme l'homme-machine, sorte d'automate qui ne ferait que suivre la pente de ses habitudes utiles et répondant par des réactions appropriées aux excitations extérieures. Mais l'être humain étant ainsi fait qu'il est comme « traversé » par ces deux tendances qui caractérisent, d'une part, la mémoire habitude (mémoire jouée) qui se manifeste par la répétition du même passé dans un présent toujours nouveau, et d'autre part, la mémoire pure qui peut manifester sa présence sous forme de souvenirs-images *organisés* et exprime la différence qualitative entre le passé et le présent. Ainsi le détachement de l'utile laisse le champ libre à la mémoire pure, au potentiel de création de la rêverie, c'est-à-dire au « jeu de la fantaisie » et au « travail de l'imagination »,

¹⁸¹ Voir *P. M.*, p. 149 à 154.

¹⁸² Nous soulignons.

¹⁸³ *M. M.*, p. 172, souligné dans le texte ; voir p. 116 où Bergson parle aussi de la rêverie.

qui sont « autant de libertés que l'esprit prend avec la nature »¹⁸⁴. La rêverie serait en quelque sorte « l'imagination qui travaille à partir de la mémoire »¹⁸⁵.

Il faut donc concevoir la rêverie comme étant la négation même de la répétition et de l'automatisme incarnée dans une conscience¹⁸⁶, puisqu'elle nous met en contact avec ce qu'il y a de plus intime en nous. C'est là toute la différence : dans la rêverie le passé est actif non pas sous le mode de la répétition, mais sous le mode de la *création*, où la mémoire, avec la totalité de son passé, exerce une « poussée en avant »¹⁸⁷, *crée une ouverture* dans le présent pour y introduire du nouveau et de l'imprévisible. C'est en cela très précisément que la rêverie est *vécue* par la conscience non seulement comme différence, mais aussi comme *ce qui agit sur le présent pour le transformer*, c'est-à-dire comme *autocréation*.

Mais si la rêverie est aussi un état de contemplation intérieure qui ouvre sur des dimensions nouvelles de notre être, il ne faudrait cependant pas la confondre, comme le fait remarquer Jean Hyppolite, avec « l'abandon de l'esprit au passé, qui suppose bien un détachement, mais ne conduit qu'au rêve, ou à une contemplation encore stérile »¹⁸⁸, qui n'a vraisemblablement rien à voir avec l'activité créatrice elle-même.

Contentons-nous ici d'indiquer que l'attention à la vie n'est pas la seule attention possible, que la pure contemplation qui nous abîme toujours dans le passé et nous éloigne de l'action créatrice, n'est que le refuge d'une intelligence qui, s'étant détachée du présent, ne peut plus saisir l'esprit en tant que créateur¹⁸⁹.

Il ne faut pas ici tomber dans le piège d'une interprétation qui ferait de la création une forme de rêverie subtile de l'esprit. La signification que nous avons tentée de donner de la rêverie comme modèle de création de soi par soi et contemplation de la survenue de la nouveauté en

¹⁸⁴ *M. M.*, p. 200.

¹⁸⁵ Voir à ce sujet, Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 54.

¹⁸⁶ Voir à ce sujet, Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De l'évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 111. Cet auteur fait entre autres une réflexion très intéressante sur le phénomène de la rêverie, voir p. 109 à 113.

¹⁸⁷ *M. M.*, p. 187.

¹⁸⁸ Jean Hyppolite, *art. cit.*, p. 379.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 383-384.

soi, est bien différente. Elle est de l'ordre de *l'expérimentation de la différenciation* et suppose, comme sa condition, un effort de détachement. Mais plus encore, l'autocréation n'implique-t-elle pas l'unification de ces deux dimensions constitutives de notre vie psychologique, à savoir la *contemplation et l'action*, par l'effort lui-même, et qui s'appelle dans certains cas, « effort intellectuel »¹⁹⁰ ?

Ainsi la rêverie est donc l'expression du « pouvoir qu'a le passé de faire irruption dans le présent »¹⁹¹, non pas comme concept ou raisonnement, mais comme ce qui est vécu par la conscience sous le mode de *l'émergence du nouveau*. Il y a donc dans la rêverie *coïncidence* du virtuel et de l'actuel, c'est-à-dire *intuition de la création en soi et de soi*. Aussi l'expérience de la rêverie, tout aussi étonnant que cela puisse paraître au regard de notre raison, participe bel et bien de l'essence du passé, de la continuité de création propre à la mémoire qui constitue, par conséquent, le fondement même de notre personnalité.

Finalement, cette réflexion nous a permis de clarifier la définition bergsonienne d'une mémoire créatrice, celle où « le passé fait corps avec le présent et crée sans cesse avec lui — ne fut-ce que par le fait de s'y ajouter — quelque chose d'absolument nouveau »¹⁹² et d'éclairer du même coup la question de la création de soi par soi. Car la mémoire bergsonienne, que « son élasticité permet de dilater indéfiniment »¹⁹³, est à la fois conservation du passé et création du passé dans le présent, elle est, pour employer la belle expression de V. Jankélévitch, « conservation créatrice »¹⁹⁴. Ce sont là, comme nous l'avons démontré, deux mouvements constitutifs de la vie psychologique. L'analyse du phénomène de la rêverie révèle par conséquent la dimension virtuelle et créatrice du passé, d'un passé certes bien vivant quoique impuissant lorsque refoulé par les mécanismes de l'attention à la vie. Aussi la conversion de l'attention, qui est l'essence même de la philosophie pour

¹⁹⁰ Voir à ce sujet, *É. S.*, p. 153 à 190. La notion d'effort intellectuel se situe en aval de notre propos, elle doit être interprétée comme l'expression et la réalisation de l'œuvre elle-même, voire peut-être de certaines intuitions propres à la rêverie.

¹⁹¹ P. A. Miquel, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹² *P. M.*, p. 174.

¹⁹³ *M. M.*, p. 115.

¹⁹⁴ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 8.

Bergson, représente la condition *sine qua non* de l'émergence du passé dans le présent, c'est-à-dire de la création de la nouveauté dans la vie psychologique.

4.4.4 *L'acte d'écrire et l'inspiration*

Notre esprit est si heureusement équipé qu'il nous fournit les bases les plus importantes de nos pensées sans que nous ayons la moindre connaissance de ce travail d'élaboration. Seuls les résultats en deviennent conscients. Cet esprit inconscient est pour nous comme un être inconnu qui crée et produit à notre intention et finalement nous lance les fruits mûrs

Wilhelm Wundt

Il nous reste maintenant à examiner un dernier exemple avant de conclure ce chapitre ainsi que la Première Partie de ce travail, exemple qui permettra d'illustrer, encore une fois, comment la création prend la forme de la nouveauté dans la pensée. Peut-être allons-nous nous éloigner quelque peu du texte bergsonien, mais ce sera aussi une manière de nous en rapprocher davantage. L'analyse et la description de cet exemple, permettra, espérons-le, de jeter un éclairage, d'une part, sur l'interprétation du texte lui-même relativement au travail de la mémoire dans son rapport à l'activité consciente, d'autre part, et c'est là l'essentiel, sur le phénomène de l'autocréation lui-même.

Il semble que l'enjeu principal de *Matière et Mémoire* ne soit pas de déterminer ce que nous pourrions appeler le « potentiel énergétique » de la mémoire. Pourtant, il n'y aurait qu'un pas à faire pour justifier une telle interprétation si l'on établissait un rapport de cohérence entre les différentes définitions de la mémoire que l'on retrouve dans l'œuvre de Bergson. Toutefois, ce n'est pas le spiritualisme de Bergson que nous voulons défendre ici en l'opposant au matérialisme de l'époque, ce qui nous amènerait dans une tout autre direction ; notre intention est plutôt de mettre en lumière le phénomène émergentiste de l'autocréation à partir de la définition bergsonienne de la mémoire selon l'extension que lui donneront certains textes, notamment la Conférence sur « L'âme et le corps »¹⁹⁵, et cela à partir d'un

¹⁹⁵ Voir *É. S.*, p. 29 à 60.

exemple précis : le phénomène de l'inspiration. Il faut donc revenir brièvement sur les conclusions de *Matière et Mémoire* qui développe en effet une thèse spiritualiste :

Mais pour toucher la réalité de l'esprit, il faut se placer au point où une conscience individuelle, prolongeant et conservant le passé dans un présent qui s'en enrichit, se soustrait ainsi à la loi même de la nécessité, qui veut que le passé se succède sans cesse à lui-même dans un présent qui le répète simplement sous une autre forme, et que tout s'écoule toujours. En passant de la perception pure à la mémoire, nous quittons définitivement la matière pour l'esprit¹⁹⁶.

Il est vrai que certaines affirmations de Bergson peuvent avoir, parfois, quelque chose de paradoxal. Mais le point à retenir ici, c'est le rapport qui est établi, dans la conclusion de *Matière et Mémoire*, entre la mémoire et l'esprit. C'est précisément cette relation particulière qui devra nous aider à penser l'autocréation comme phénomène d'émergence. Qu'est-ce donc que l'esprit ?

L'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a¹⁹⁷.

Cette définition, bien que générale, est beaucoup plus riche en enseignement qu'elle n'y paraît d'abord. D'une part, c'est à partir de cette définition de l'esprit que l'on peut effectivement dégager le concept d'*émergence*. De plus, la mémoire, comme nous l'avons souligné, se définit également comme un *surcroît de force* qui pourrait venir enrichir la perception intérieure et l'imagination sous la forme de *l'inspiration*. C'est donc bien ce *mouvement spontané et imprévu de la mémoire qui fait irruption dans la perception pour la transformer, l'intensifier, c'est-à-dire le progrès du passé au présent, du virtuel à l'actuel, que nous appelons l'autocréation*, et qui se distingue de l'habitude, c'est-à-dire des mouvements qui se répètent ou qui répète sans cesse la même passé, bref l'équivalence entre l'action et la réaction ; si en effet l'habitude est ce qui se répète indéfiniment dans un jeu monotone et quasi mécanique, ne donnant jamais plus qu'elle ne reçoit, « l'esprit » au contraire se définit

¹⁹⁶ M. M., p. 264-265. « L'état cérébral continue le souvenir ; il lui donne prise sur le présent par la matérialité qu'il lui confère ; mais le souvenir pur est une manifestation spirituelle. Avec la mémoire nous sommes bien véritablement dans le domaine de l'esprit », *ibid.*, p. 270-271.

¹⁹⁷ É. S., p. 31. Bergson va revenir à quelques reprises sur cette définition importante du concept d'« esprit » comme « faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient », *ibid.*, p. 21 ; voir aussi p. 22 et 24.

par la possibilité de tirer de lui-même plus qu'il n'a. Mais alors comment la mémoire peut-elle tirer d'elle-même « plus » qu'elle ne contient ? D'où lui vient ce pouvoir, ce surplus d'énergie créatrice ? C'est bien au cœur même de notre propos que nous sommes engagés par ces interrogations, auxquelles nous ne pouvons, à ce stade-ci de la recherche, donner une réponse complète et définitive. Nous pouvons toutefois étayer quelques éléments significatifs pour nous aider à aller plus loin. Nous avons vu, d'une part, que Bergson défend la thèse de la survivance intégrale du passé en soi, de toute notre vie passée sous la forme de souvenirs avec la nuance importante que :

Le mode d'existence des souvenirs n'est pas celui des objets : ils n'existent pas un à un, mais à travers la totalité de leur survivance subjective, comme une vie, une mémoire, une histoire¹⁹⁸.

D'autre part, l'expérience du détachement nous a révélé une *autre* manière de vivre (différente de celle qui définit l'attention à la vie), et nous a permis aussi de mieux comprendre l'inscription du nouveau dans la conscience sous la forme de la rêverie et de la liberté mais aussi les enjeux possibles de la création de soi par soi. Arthur Koestler développe une thèse similaire dans *Le cri d'Archimède* :

L'abandon momentané des contrôles conscients libère l'esprit de certaines contraintes qui sont nécessaires à la discipline du raisonnement ordinaire mais qui peuvent nuire à l'élan créateur ; en même temps, d'autres types d'idéation correspondant à une organisation mentale primitive, entrent en activité¹⁹⁹.

Il est intéressant de remarquer que la thèse de A. Koestler, qui vient recouper la nôtre, contient deux aspects significatifs qui vont venir l'éclairer : l'abandon implique une

¹⁹⁸ Frédéric Worms, « La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de *Matière et Mémoire* », *art. cit.*, p. 98. Remarquons que les souvenirs se conservent en soi comme un *tout*, sans pouvoir se distinguer par eux-mêmes, et comme ce qui est essentiellement individuel. Les objets de la perception, à l'inverse, se conservent spatialement comme des *parties*, comme séparés les uns des autres, et comme communs à tous.

¹⁹⁹ Arthur Koestler, *Le cri d'Archimède*, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1965, p. 151. La pensée par images est plus primitive que la pensée conceptuelle, dans le sens où elle précède dans l'évolution de l'individu comme dans celle de l'espèce, au même titre que la pensée mythique précède historiquement l'émergence de la pensée rationnelle. De plus, la pensée par images domine les manifestations de l'inconscient, comme dans le rêve, la rêverie, les « visions » de l'artiste, *ibid.*, p. 150.

abdication, un relâchement, qui entraîne *ipso facto* un promotion²⁰⁰, un « plus » dirait Bergson, qui *se donne* à la conscience comme « réponse » à une question, comme solution *nouvelle* à un problème. Mais pouvons-nous aller plus loin dans notre recherche de clarification du phénomène de création ? Par exemple, ce que je suis en train d'écrire en ce moment n'était pas prévu « au programme » ; non seulement le fait d'écrire comme tel, de *cette* manière, dans *ce* contexte particulier, mais aussi *ce que* j'allais écrire, étaient manifestement *imprévisibles*. De sorte que j'assiste, au moment précis où je fais cette expérience, à une véritable création. Mais allons plus loin : l'acte de création, *ipso facto*, me transforme, produit un changement réel à l'intérieur de moi, notamment au niveau de l'organisation générale de mes pensées ! Celle-ci *devient autre*, c'est-à-dire différente ne serait-ce que par la compréhension qui advient et par l'effet de nouveauté qu'elle engendre ! Pour paraphraser Descartes, nous dirions : je pense (j'écris), donc *je dure* puisqu'il y a effectivement émergence de nouveauté à travers la forme contingente et imprévisible que prend le mouvement continu de ma pensée (sans qu'il y ait toutefois un « je » substantiel qui soutienne ce mouvement lui-même, cette pensée elle-même), à travers, par exemple, la « réponse » que *je n'attendais pas*, et qui néanmoins est advenue. Cet acte de création, cet événement mental, est donc bien une *autocréation* puisqu'il est, d'une part, purement aléatoire, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun enchaînement nécessaire des pensées pouvant autoriser une prévision quelconque, et d'autre part, cet événement, en même temps qu'il émerge, rétroagit sur celui qui en fait l'expérience. Mais qu'est-ce qui permet à cette « réponse » d'advenir ? Le mouvement continu et créateur de la pensée ou de l'esprit n'advient, paradoxalement, qu'à travers une « coupure », une « suspension du jugement », un abandon dirait A. Koestler, de mon rapport immédiat à l'action, et relève, par conséquent, d'une *profondeur*, celle de la mémoire, elle-même « activée » par l'exercice d'un détachement (de l'attention à la vie). Mais, en fait, n'est-ce pas une « certaine activité » qui est entrecoupée ou doublée par une autre qui va la transformer ? Cette manière unique et singulièrement originale d'écrire est bel et bien une création ; de plus, par son caractère irréversible et imprévisible, elle s'apparente aussi à la durée. Je voudrais réécrire la même chose sur cette feuille de papier à un moment différent de la journée ou de la semaine, et j'en

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 152.

serais absolument incapable, à moins d'en faire la copie, mais celle-ci, on le sait, relève de la stricte répétition, non de la création.

Qu'est-ce qui caractérise plus précisément cet « effort d'invention »²⁰¹ dont nous parle Bergson ? Peut-il être pensé indépendamment du rapport à la mémoire ? Comment comprendre *l'Eurêka*, c'est-à-dire la minute de vérité du créateur, son moment *d'inspiration* où la solution *nouvelle* apparaît soudainement ? Est-ce là le pur produit de la raison, du concept ou du hasard ? On connaît la réponse de Pasteur : « La chance ne favorise l'invention que pour les esprits qui se sont préparés aux découvertes par une étude patiente et des efforts persévérants »²⁰². Pasteur pose ici une condition fondamentale et nécessaire à l'invention qui n'est pas sans rapport avec notre propos : l'effort et la préparation. L'invention est donc conçue comme la « récompense » de l'effort intellectuel lui-même. Que nous dit le texte bergsonien sur cette question ? On peut y retrouver des indications fort éclairantes mais qui sont, de façon générale, très peu soulevées :

S'agit-il d'un travail intellectuel, d'une conception à former, d'une idée plus ou moins générale à extraire de la multiplicité des souvenirs ? Une grande marge est laissée à la fantaisie d'une part, au discernement logique de l'autre²⁰³.

Deux aspects importants sont à retenir ici. Premièrement, le point que soulève Bergson porte précisément sur le travail de création, sur l'effort d'invention que requiert le travail intellectuel, mais aussi et peut-être surtout, sur *l'origine* et les *conditions* d'une « conception à former ». Mais Bergson va plus loin encore en nous montrant l'origine en question à partir de laquelle une « idée plus ou moins générale » peut être extraite : ce sont les souvenirs eux-mêmes, c'est-à-dire les éléments constitutifs de la mémoire. Deuxièmement, ce qui pourrait permettre l'émergence du nouveau, représenté ici par la « conception à former » (entendons les deux termes « former » et « créer » comme synonymes), doit s'inspirer à la fois de deux tendances propres à notre vie psychologique : la fantaisie, c'est-à-dire une dimension qui ne relève pas directement de la raison ou de l'activité volontaire, voire de l'attention à la vie, mais plutôt de ce que nous pourrions appeler le travail de l'imagination, et le discernement

²⁰¹ *É. S.*, p. 175.

²⁰² Cité par A. Koestler, *op. cit.*, p. 128.

²⁰³ *M. M.*, p. 193.

logique, c'est-à-dire une dimension qui relève directement de la rationalité, de l'effort intellectuel. Ces deux points sont très instructifs pour comprendre non seulement la question de l'origine de l'acte de création, mais aussi pour jeter un éclairage sur la question de l'inspiration comme phénomène constitutif de la création de soi par soi. L'erreur serait de croire que ce phénomène, comme celui de la création d'ailleurs, peuvent s'expliquer strictement sur la base de la rationalité qui en serait la source. Ce n'est surtout pas la thèse de Bergson ni non plus la nôtre, puisque dans notre perspective, la source en question serait *ailleurs* que dans la raison ou la pure logique. Aussi la réflexion sur le phénomène de la création de soi par soi et, par extension, de l'inspiration (qu'il soit artistique ou d'ordre scientifique) nous place devant une limite que n'ont pu dépasser, apparemment, les positivistes²⁰⁴ : l'émergence de la nouveauté ne peut se « comprendre » à partir d'une discipline qui travaille principalement sur des concepts abstraits et qui repose entièrement sur des critères objectifs de vérification ; la compréhension d'un tel phénomène implique l'intervention d'une autre dimension, tout aussi fondamentale que la raison, et qui relève de processus mentaux subjectifs, irrationnels et vérifiables seulement après coup. Cette thèse fondamentale s'inscrit à l'intérieur d'un courant de pensée dont fait partie Bergson certes, mais aussi d'autres philosophes comme Nietzsche et certains scientifiques dont Max Planck, le père de la théorie des quanta :

Le savant doit avoir une vive imagination intuitive pour les idées neuves qui ne viennent pas de la déduction, mais de l'imagination *artistiquement* créatrice²⁰⁵.

Dans sa Conférence sur « Le Rêve », Bergson dit quelque chose de similaire, qui ne retient pas toujours l'attention des spécialistes, mais qui nous donne une indication très éloquente sur la question qui nous intéresse :

Lorsque l'esprit crée, lorsqu'il donne l'effort que réclame la composition d'une œuvre ou la solution d'un problème, il n'y a pas sommeil ; du moins la partie de l'esprit qui travaille n'est-elle pas la même que celle qui rêve ; celle-là poursuit, dans le subconscient, une recherche [...] ²⁰⁶.

²⁰⁴ Voir *supra*, Chapitre I.

²⁰⁵ Cité par A. Koestler, *op. cit.*, p. 130, souligné dans le texte.

²⁰⁶ *É. S.*, p. 93.

Cet énoncé se situe dans le contexte d'une réflexion sur le rêve dans son rapport à la création ; bien que la thèse de Bergson consiste à dire que « le rêve ne crée généralement rien »²⁰⁷, il n'en demeure pas moins qu'il y a effectivement création et que celle-ci requiert un rapport particulier à la dimension subconsciente de l'esprit qui « travaille » et « recherche ». Mais alors, en quoi consiste cette recherche ? Comment se la représenter ? Que produit-elle au juste ? Quel rapport peut-elle avoir avec l'inspiration ? Par exemple, l'inventeur qui veut construire une nouvelle machine doit avoir un « plan général » à respecter, une « idée directrice » qui guide sa réflexion et son travail. Mais est-ce suffisant pour créer ? L'effort d'invention n'implique-t-il pas aussi un effort intellectuel ? Comme l'a fait remarquer T. Ribot, créer imaginativement est résoudre un problème²⁰⁸. Mais en quoi consiste plus précisément la résolution d'un problème et à quelle condition y a-t-il invention ? Bergson répond à la question par une question : « Comment résoudre un problème autrement qu'en le supposant d'abord résolu ? »²⁰⁹. Qu'est-ce à dire ? Est-ce suffisant de « supposer » un problème résolu pour « voir » apparaître sa solution ? Mais c'est là en tout cas un point de départ essentiel :

L'écrivain qui fait un roman, l'auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une symphonie et le poète qui compose une ode, tous ont d'abord dans l'esprit quelque chose de simple et d'abstrait, je veux dire d'incorporel. C'est, pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu'il s'agit de dérouler en sons ou en images. C'est pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants. On travaille sur un schéma du tout, et le résultat est obtenu quand on arrive à une image distincte des éléments²¹⁰.

Ce que dit Bergson en fait c'est que l'effort d'invention, quel qu'il soit, implique deux attitudes fondamentales : d'une part, *l'intuition* du problème lui-même, et d'autre part, la capacité *intellectuelle* de le résoudre, c'est-à-dire de la communiquer sous quelque forme que ce soit. Voilà la structure générale du travail de création ; celui-ci implique donc la

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ T. Ribot, *L'imagination créatrice*, Paris, Alcan, 1900, p. 130, cité par Bergson dans *É. S.*, p. 174.

²⁰⁹ *É. S.*, p. 174.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

conversion d'une « représentation schématique, dont les éléments s'entrepénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent »²¹¹. Nous avons fait un pas important mais il reste néanmoins une question que nous ne pouvons pas éluder : comment s'effectue cette conversion du schéma en images ? Qu'est-ce qui la rend possible ? Comment le musicien ou le poète va-t-il s'y prendre pour « dérouler en sons ou en images » l'« impression neuve » qu'il a dans l'esprit ? Bref, comment, à quelle condition, la solution « nouvelle » va-t-elle pouvoir « émerger » ? C'est tout le sens du problème que nous posons ici : en quel sens le phénomène de l'inspiration peut-il éclairer et rendre signifiant le processus de création de soi par soi ? Il semble qu'il faudrait rechercher un élément de solution à notre problème *entre* le schéma et l'image, dans le travail combiné de l'intuition et de l'intelligence, de la dimension subconsciente et consciente de l'esprit qui implique ou enveloppe une série ininterrompue d'actions, une série continue d'idées qui s'entrechoquent comme les particules atomiques dans le processus de la fission nucléaire. Qu'est-ce à dire ?

Reprenons à nouveau notre exemple de tout à l'heure. Je lis un texte ; je prends des notes, j'essaie de comprendre le sens de ce que je lis à la lumière de l'objectif que je me suis fixé. Je dois écrire, pondre un texte. Mais là se pose le problème de la rédaction, de la conceptualisation, de l'expression des idées qui elles « ne viennent pas ». Je laisse alors mon texte de côté, je me désintéresse, me détache du travail à faire. Je laisse en quelque sorte « aller le temps ». Le temps passe et j'oublie temporairement mes préoccupations. Mais voilà qu'en dépit du fait que j'oublie consciemment, « quelque chose » continue de travailler inconsciemment, *comme si* un processus d'un autre ordre s'était lui-même enclenché, processus qui ne relève plus directement de l'activité volontaire ou consciente, mais est néanmoins suscité par elle. Comment je le sais ? Parce que la « réponse » (que je n'attendais plus), que j'avais peine à imaginer ou à concevoir, s'est « présentée » tout à coup, alors que j'étais « occupé » à faire ou à penser à autre chose ; bref la « solution » à mon problème, expression même de la nouveauté imprévisible, a émergé sur la base d'une attitude mentale que nous avons appelé le « détachement ». Voilà donc soudainement l'intuition qui *se développe*, les idées ou les souvenirs qui s'organisent *d'eux-mêmes*, « prennent forme » dans

²¹¹ *Ibid.*, p. 167. « L'invention consiste précisément à convertir le schéma en image », *ibid.*, p. 174 ; voir aussi p. 175.

mon esprit. J'ai le sentiment que quelque chose « se passe », un mouvement d'idées est en train de naître, d'émerger des profondeurs virtuelles de la mémoire, de *se créer*. Voilà l'inspiration qui naît et prend la forme de la nouveauté dans ma pensée. *Cette autocréation est bel et bien une création de soi par soi*. On retrouve une description²¹² similaire du travail de création chez T. Ribot dans laquelle il tente de faire comprendre la distinction entre les deux formes de l'imagination créatrice, l'une intuitive, l'autre réfléchie :

La première va de l'unité aux détails, [...] la seconde marche des détails à l'unité vaguement entrevue. Elle débute par un fragment qui sert d'amorce et se complète peu à peu. [...] Képler a consacré une partie de sa vie à essayer des hypothèses bizarres jusqu'au jour où, ayant découvert l'orbite elliptique de Mars, tout son travail antérieur prit corps et s'organisa en système²¹³.

Ainsi le phénomène de l'inspiration et, plus fondamentalement, celui de la création de soi par soi, doit donc être pensé à partir de l'hypothèse d'une interaction particulière entre deux dimensions vitales de notre personnalité, c'est-à-dire, en termes bergsoniens, entre les souvenirs purs constitutifs de la mémoire, et la perception consciente dans laquelle viennent *s'insérer* les images-souvenirs²¹⁴. Cette interaction, qui implique un progrès du passé dans le présent et *réciroquement*, caractérise bel et bien l'autocréation, puisque le passé contient — conserve — le présent (qui passe), mais le présent contient aussi le passé qui se grossit sans cesse du présent. Contrairement à la rêverie, qui marquait une *différenciation* du passé et du présent, l'inspiration implique un processus complexe entre le conscient et l'inconscient, comme si elle « répondait » à une exigence de présent, de l'effort intellectuel. Mais la « réponse », qui prend la forme d'une idée *nouvelle* ou d'une conception *originale*, n'est-elle pas une forme de création (mentale), puisqu'il faut bien convenir qu'elle *n'existait pas* avant *d'émerger* ? Cette « réponse » n'est-elle pas le résultat d'une « question », comme la

²¹² Remarquons que nous n'avons pas la prétention, dans cette section, d'avoir expliqué le phénomène fort complexe de l'inspiration ; nous avons simplement tenté de décrire ce phénomène que nous jugeons important pour illustrer et donner un peu plus de substance à la thèse de l'autocréation que nous défendons.

²¹³ T. Ribot, *op. cit.*, p. 133, cité par Bergson dans *É. S.*, p. 176.

²¹⁴ Les psychologues utiliseraient un autre vocabulaire pour caractériser ce phénomène et parlerait du « conscient » et de l'« inconscient » et la création, vraisemblablement, prendrait la forme d'une « sublimation ».

« solution » le résultat d'un « problème » ? Il n'y a pas de solution sans problème, ni de réponse sans question. Est-ce à dire que la « réponse » doit nécessairement venir s'il y a une « question » ? Voilà le problème. Il semble y avoir ici un rapport indissociable entre les deux opérations de l'esprit ; il y a, pour ainsi dire, *dialogue* entre la partie consciente et inconsciente de la personnalité et, selon certaines conditions, l'inspiration *aurait* lieu²¹⁵. Par contre, cette réponse que je n'attendais pas, qui prend la forme de l'inspiration, aurait pu *aussi* ne jamais venir, d'où sa contingence, d'où son caractère aléatoire ; de plus, lorsqu'elle se présente dans le champ de ma conscience, elle le fait de *telle* sorte qu'elle ne le fera plus jamais de cette façon (si tant est qu'elle puisse se reproduire à nouveau) — elle porte donc la marque de l'irréversibilité, de l'imprévisibilité, et de la nouveauté : c'est donc non seulement une création mais aussi une création de soi par soi.

Aussi le phénomène de l'inspiration, tout aussi étonnant et complexe qu'il puisse être, illustre bien la thèse de l'autocréation : il représente l'actualisation de la nouveauté dans le présent de la conscience, l'insertion spontanée et *organisée* d'un ensemble de souvenirs purs *convertis* en souvenirs-images, voire même en *mots*. Il y aurait donc dans la mémoire une forme d'activité, d'*opérationnalité créatrice*, qui pourrait engendrer une sorte de *réaction* positive à une donnée intérieure (impression, sentiment, intuition, question), qui deviendrait, selon certaines conditions, l'expression même de la nouveauté de l'inspiration, l'*Eurêka* du créateur.

Finalement l'autocréation prend la forme de l'inspiration qui elle-même génère une organisation de la pensée en images ou en mots et, ultimement (mais cet événement est aussi aléatoire, quoique fort probable), la mise en œuvre de cette même pensée en discours, en théorie. Mais l'inspiration, qui caractérise le mouvement autocréateur lui-même, n'est possible que parce qu'il existe une interaction entre l'activité consciente et la mémoire, et qu'une *médiation de l'interaction* s'organise en vue d'une fin qui est, soit la solution du problème, ou soit la création de l'œuvre elle-même comme invention de soi.

²¹⁵ Il y a effectivement différents niveaux d'inspiration, certains sont plus profonds, plus révélateurs d'une vérité nouvelle.

4.5 Conclusion

L'objectif principal de ce chapitre consistait essentiellement à approfondir la signification de l'idée de création de soi par soi, c'est-à-dire l'autocréation elle-même, à partir d'une réflexion sur la notion bergsonienne de mémoire. Notre réflexion nous a reconduit, encore une fois, au cœur d'une conception dualiste de la vie psychologique à la différence toutefois qu'elle venait combler certaines lacunes que l'*Essai* nous avait laissées à ce sujet. L'étude de la relation psycho-physiologique était donc nécessaire afin de déterminer la façon dont un acte de création, par exemple la liberté, pouvait s'insérer par ses effets dans la trame des phénomènes, que l'*Essai* avait abandonné au déterminisme. Ainsi, pour comprendre la thèse de l'autocréation à la lumière de *Matière et Mémoire*, il fallait l'inscrire dans une structure générale qui enveloppait le rapport mémoire, perception et action. L'autocréation impliquant dès lors l'idée de « croissance intérieure », de progrès du passé dans le présent, d'un mouvement spontané et imprévu qui fait « boule de neige avec lui-même »²¹⁶, et qui transforme, par conséquent, la perception du présent et le rapport à l'action, c'est-à-dire le sujet lui-même. De plus, l'expérience de l'autocréation implique l'*extension* de nos facultés de percevoir, comme en témoigne l'activité artistique, les expériences de mort imminente, mais aussi, comme nous l'avons vu, la rêverie et l'inspiration. De plus nous avons vu que le corps, et tout particulièrement le système nerveux, avec sa complexité croissante, constituent l'instrument d'un choix de plus en plus large et contingent. Bergson ne dit pas autre chose dans ce passage de *Matière et Mémoire* qui résume très bien la ligne directrice de notre réflexion dans ce chapitre :

Considère-t-on alors le système nerveux ? Sa complexité croissante paraîtra laisser une latitude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir, et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs. Mais ce n'est là que le dehors, et l'organisation plus complexe du système nerveux, qui semble assurer une plus grande indépendance à l'être vivant vis-à-vis la matière, ne fait que symboliser matériellement cette indépendance même, c'est-à-dire la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux le passé pour influencer de plus en plus

²¹⁶ É. C., p. 2.

profondément l'avenir, c'est-à-dire enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire²¹⁷.

Comment la liberté peut-elle se réaliser dans un être incarné, « enchaîné » par un corps à la nécessité qui régit la nature ? Comment comprendre le rapport entre le moi de surface et le moi profond ? Ces questions, que *l'Essai* avait laissé pour ainsi dire en suspend, trouvent en quelque sorte une réponse pertinente dans *Matière et Mémoire*. C'est en effet une réflexion sur le phénomène de la complexité du système nerveux, lui-même enveloppé dans ce que Bergson appelle « le progrès de la matière vivante »²¹⁸, qui vient jeter extérieurement un éclairage sur la problématique du choix. La dimension corporelle, tout aussi complexe et nécessaire qu'elle puisse être, n'est toutefois pas suffisante, dans la perspective bergsonienne, pour comprendre l'idée de création. Mais notre vie n'est-elle pas conditionnée par la nécessité de la conservation et de l'adaptation ? Où situer le phénomène de la création de soi par soi dans un tel contexte de vie ? D'une part, c'est par le biais d'une réflexion sur la notion de liberté que Bergson répond à la question, liberté qui est pensée ici sur le mode de l'« indépendance », mais aussi comme une « force intérieure » elle-même rattachée à la « mémoire ». C'est là un aspect central de notre propos. D'autre part, nous avons vu que notre vie psychologique peut se jouer à des « hauteurs différentes »²¹⁹, et que c'est le rapport à l'attention qui détermine l'orientation et *l'intensité* de notre vie psychologique, son *degré* de liberté et de création de soi, selon que cette attention est *plus ou moins* près de l'action. C'est en effet toute la question du détachement, et, donc, des conditions de la liberté, mais aussi de l'aliénation dans l'action elle-même, qui a été soulevée :

Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de liberté²²⁰.

²¹⁷ *M. M.*, p. 249-250.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 280.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²²⁰ *Ibid.*, p. 250. Bergson exprime une thèse similaire quelques pages plus loin : « Entre le plan de l'action, — le plan où notre corps a contracté son passé en habitudes motrices, -- et le plan de la mémoire pure, où notre esprit conserve dans tous ses détails le tableau de notre vie écoulée, nous avons

La conception bergsonienne de l'autocréation s'inscrit par conséquent dans la perspective, tout à fait plausible, de la survivance intégrale du passé en soi dont l'actualisation et l'intensification a pour condition un certain détachement de la conscience des nécessités de l'action auxquelles est « soumis » l'aspect matériel de notre vie, à savoir le corps (et ses besoins) et le cerveau (et ses mécanismes)²²¹. En d'autres termes, l'acte de création de soi par soi exprime une intensité de durée qui est, en quelque sorte, un degré de liberté ou de mémoire. C'est pourquoi, nous dira Bergson, « un être qui évolue plus ou moins librement crée à chaque moment quelque chose de nouveau »²²².

L'actualisation progressive et imprévue de plans de conscience comme, par exemple, la rêverie, l'inspiration, mais aussi la mémoire elle-même, définit un processus constitutif de notre vie psychologique que nous appelons l'autocréation. Le détachement ou relâchement de notre attention à la vie représente donc le passage d'un plan de conscience à un autre, condition *sine qua non* qui permet de *relativiser notre immersion dans les choses* d'une part, et d'autre part, de permettre l'ouverture et la disponibilité à *l'autre*, c'est-à-dire à la différence, à l'altérité, bref à la création du nouveau *en soi*. Ainsi comme le dit avec justesse Jeanne Delhomme :

Sous l'empire des besoins en effet, la conscience se solidifie bientôt en « moi superficiel », qui touche au monde extérieur par sa surface et qui n'a en vue que sa propre conservation ; mais ce moi superficiel, le rêve nous en donne le sentiment, n'est pas tout le moi ; nous sommes ce présent agissant que notre corps mime, mais nous sommes aussi ce passé que notre corps limite ; notre personnalité qui se trouve normalement resserrée par l'action, dépasse ce que notre corps peut en jouer et ne se confond pas avec les exigences du présent ; *l'attention à la vie n'exprime pas la totalité de la conscience*²²³.

cru apercevoir au contraire mille et mille plans de conscience différents, mille répétitions intégrales et pourtant diverses de la totalité de notre expérience vécue », *ibid.*, p. 272.

²²¹ Il ne faudrait pas voir ici une contradiction entre cette affirmation, qui est le point de départ *critique* de la réflexion de Bergson sur la dimension *pragmatique* de notre vie, et la *conclusion* que cette même critique a permis de dégager concernant la question de l'existence de la liberté comme *fondement* de la vie psychologique.

²²² *M. M.*, p. 251.

²²³ Jeanne Delhomme, *Nietzsche et Bergson*, Paris, éd. Deuxtemps Tierce, 1992, p. 18, souligné dans le texte ; cet article a été produit pour la première fois dans *Les Études Bergsoniennes*, vol. II, Paris, Albin Michel, 1949, sous le titre « Durée et vie dans la philosophie de Bergson », p. 131 à 191.

C'est là un aspect tout à fait essentiel de la pensée de Bergson : l'expérience humaine, telle qu'elle s'est constituée dans l'évolution, où l'homme doit d'abord vivre et agir, comme toutes les espèces vivantes, *n'est pas toute l'expérience*, et ne peut donc, à ce niveau d'interprétation, représenter une réponse pertinente à notre question. Il faut chercher ailleurs la « source », c'est-à-dire la réponse à la question de l'émergence de la nouveauté :

Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*. L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs²²⁴.

La réflexion de Bergson a ici une portée critique d'une extrême importance : le dépassement du pragmatisme mais aussi du relativisme comme *formes de connaissance*, et l'ouverture sur la dimension métaphysique de notre vie psychologique représentée par le passé *en soi*, la mémoire pure qui est toute notre *histoire*. L'homme ne peut donc échapper, dans une certaine mesure, au primat de l'utile que parce qu'il a en lui une ressource insoupçonnée, un « surcroît de force »²²⁵, qui peut être employé en marge de la vie dans des activités désintéressées et « inutiles » comme la rêverie, l'art et la philosophie, celles qui peuvent justement servir à la création de soi par soi. La philosophie est donc d'abord et avant tout, pour Bergson, un travail de « déconstruction », puisqu'il faut « renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir »²²⁶, pour retrouver « l'intuition dans sa pureté première »²²⁷, celle qui permet, justement, d'aller chercher « l'expérience à sa source » et de développer une vision différente de la vie et une ouverture sur l'expérience de la nouveauté.

Ainsi notre vie psychologique serait donc constituée d'une première tendance, celle du moi de surface, dont les actes utilitaires obéissent à une *pression* extérieure, naturelle ou

²²⁴ *M. M.*, p. 205, souligné dans le texte.

²²⁵ J. Delhomme, *op. cit.*, p. 14.

²²⁶ *M. M.*, p. 206.

²²⁷ *Ibid.*, p. 205.

sociale, et dont l'impératif est d'assurer son insertion dans ces milieux ; mais il existe une deuxième tendance, celle du moi profond qui, contrairement à l'autre, ne cède plus à une *obligation*, mais à une *aspiration* et qui est, si l'on peut dire, le moteur de l'autocréation. C'est peut-être en ce sens, comme le dit Jeanne Delhomme, que « conservation et création définissent la condition humaine »²²⁸. C'est la définition bergsonienne de l'émergence comme force qui peut tirer d'elle-même *plus* qu'elle ne contient, c'est-à-dire comme *potentiel autocréateur*, qui nous permet d'envisager l'existence d'une autre vie, d'une autre conscience, non pas celle qui vise la conservation de soi ou la répétition d'un même passé sous forme d'habitudes (qui sont ou risquent de devenir soit mécaniques ou soit inconscientes), mais celle qui :

retient de mieux en mieux le passé pour l'organiser avec le présent dans une décision plus riche et plus neuve [...] vivant d'une vie plus intense, contractant, par sa mémoire de l'expérience immédiate, un nombre croissant de moments extérieurs dans sa durée présente, elle devient plus capable de *créer des actes* dont l'indétermination interne, devant se répartir sur une multiplicité aussi grande qu'on voudra des moments de la matière, passera d'autant plus facilement à travers les mailles de la nécessité²²⁹.

Nous sommes ici au cœur de notre problématique. La conception bergsonienne de la mémoire implique que par-delà cette source d'activité qui s'exprime dans l'attention à la vie, il existe une *autre source* sur le fondement de laquelle la constitution d'une mode de vie *original* est possible : la volonté de se créer soi-même ! L'autocréation c'est bien le passé qui est aussi « notre histoire, notre caractère et notre réalité »²³⁰, qui émerge progressivement pour transformer le présent de ma vie et lui donner un *sens nouveau*. L'autocréation caractérise *l'activité du sujet lui-même en tant qu'il se crée librement dans la temps*. C'est bien cette tension temporelle qui implique la coexistence et l'unification du passé et du présent, de la profondeur et de la surface, qui génère la nouveauté des vécus de conscience, que nous appelons l'autocréation. *L'autocréation est à elle-même sa propre essence, sa propre origine, causa sui* ; elle est, au même titre que le pragmatisme, une caractéristique fondamentale de la vie psychologique.

²²⁸ J. Delhomme, *op. cit.*, p. 13.

²²⁹ *M. M.*, p. 280, nous soulignons.

²³⁰ J. Delhomme, *op. cit.*, p. 19.

Ainsi la conscience, dégagée des nécessités de l'action, du « rythme d'écoulement des choses », est *ouverte à sa propre histoire* ; ainsi la liberté, dont la rêverie est une expression²³¹, peut donc s'insérer dans une dimension où elle peut s'actualiser pour transfigurer le présent par le mouvement créateur de la mémoire qui est émergence de la nouveauté et création de soi par soi. L'acte de création, contrairement à l'acte purement utilitaire, est celui qui permet à l'individu de se libérer tout en se transformant : c'est en cela que sa vie peut prendre la forme d'une « oeuvre d'art » et qu'on pourrait parler, en quelque sorte, d'une *esthétique de la création* chez Bergson :

Artisans de notre vie, artistes même quand nous le voulons, nous travaillons continuellement à pétrir, avec la matière qui nous est fournie par le passé et le présent, par l'hérédité et les circonstances, une figure unique, neuve, originale, imprévisible comme la forme donnée par le sculpteur à la terre glaise²³².

Il y a donc bien *deux sources hétérogènes* de la vie psychologique, ce qui nous permet, par conséquent, de donner un sens nouveau au mot « exister » : d'une part, la vie humaine est une vie *naturelle*, fondée sur les besoins et les nécessités de l'action, de la conservation et de l'adaptation ; mais, par-delà cette forme de vie, il y en a une autre, puisque l'homme ou la conscience, de par sa nature, est susceptible d'un « tout autre attachement à la vie », attachement qui vise à travers *la création de sa propre vie* une source plus précieuse qu'il s'agit de ne pas oublier ou refouler, et vers laquelle il faudrait « remonter ». L'autocréation est bien ce mouvement de la vie psychologique, de la mémoire elle-même, qui implique la coexistence et l'interaction des trois dimensions de la temporalité : c'est la poussée du passé dans le présent où émerge le nouveau et qui ouvre sur *la création d'une histoire à la fois personnelle et culturelle*²³³.

Ainsi la lecture et l'analyse de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* ainsi que de *Matière et Mémoire*, nous ont permis d'approfondir un aspect essentiel de notre

²³¹ Cette thèse n'est pas explicitement formulée par Bergson.

²³² P. M., p. 102. Mais cette idée était déjà présente dans *Matière et Mémoire* : « S'agit-il d'une décision à prendre ? Ramassant, organisant la totalité de son expérience dans ce que nous appelons son caractère, il (l'esprit) la fera converger vers des actions où vous trouverez, avec le passé qui lui sert de matière, la forme imprévue que la personnalité lui imprime », p. 192.

²³³ Concernant l'analyse de ce dernier aspect, il faudra attendre *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

Thèse, à savoir que l'autocréation définit un phénomène d'émergence qui prend la forme d'une « création continue d'imprévisible nouveauté », *trouve son origine et sa signification dans l'immanence de la vie psychologique*. Le concept d'« immanence » se définissant comme le domaine spécifique de l'émergence de la nouveauté dans le vécu de la conscience, c'est-à-dire la dimension propre de la vie psychologique où se déploient des actes de création. Par contre, le concept d'immanence s'oppose traditionnellement et philosophiquement à celui de transcendance. Il nous faudra, dans la suite de ce travail, s'interroger aussi sur la signification du concept de transcendance dans la pensée de Bergson et se demander s'il peut représenter, à l'instar de l'immanence, une réponse pertinente au problème de l'origine de l'autocréation.

À partir de l'analyse que nous avons faite jusqu'à maintenant, nous pouvons donc soutenir la thèse selon laquelle *l'origine de l'autocréation est bien de l'ordre de l'immanence, des données immédiates de la conscience*. En est-il de même dans la vie biologique ? De plus, comment qualifier ce que nous pourrions appeler maintenant « l'émergentisme bergsonien » ? Est-il matérialiste ou spiritualiste ? La deuxième qualification semble la plus probable. Mais l'expression « émergentisme spiritualiste » est-elle pertinente compte tenu du fait que l'émergentisme, par définition, est matérialiste ? Toutefois, Bergson a-t-il déjà lui-même qualifié sa propre philosophie de « spiritualisme » ? Pourtant, certaines affirmations fondamentales peuvent nous laisser croire, comme nous l'avons vu à travers notre lecture de *Matière et Mémoire*, à une telle caractérisation de sa philosophie. Bergson revendique bien en effet quelque chose comme une « énergie spirituelle » et une ouverture à ce qu'il appelle, dans les dernières pages des *Deux Sources de la morale et de la religion*, la « science psychique »²³⁴. L'enjeu principal de ce travail consiste en effet à se demander si la question de la naturalisation de l'idée bergsonienne de la création resterait pertinente à l'intérieur du cadre spiritualiste ? Est-il possible de penser une telle idée *en dehors* d'un tel cadre d'interprétation, c'est-à-dire dans une perspective strictement naturaliste ? Ce qu'il ne faudrait pas oublier non plus, c'est que Bergson n'est pas moniste, mais dualiste et que par conséquent, la matière occupe une place centrale dans sa

²³⁴ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 336-337.

philosophie²³⁵. C'est précisément dans cette perspective que nous avons abordé la lecture de l'œuvre de Bergson jusqu'à maintenant. La signification du concept de « matière » va en effet évoluer tout au long de son œuvre. Essentiellement réductible à l'espace dans *l'Essai*, il va se définir, dans *Matière et Mémoire*, par l'extension et l'indivisibilité du mouvement, qui caractérisent également un degré minimal de conscience et de durée²³⁶. Nous ne pouvons donc pas concevoir le sens de l'autocréation indépendamment de la relation complexe qui existe entre « l'esprit » et la matière, ou entre ce que nous avons appelé un principe *actif* et un principe *passif*²³⁷. C'est le développement de cette relation complexe entre ces deux principes fondamentaux de notre vie psychologique qu'il faudra, entre autres, analyser et aussi retrouver dans la seconde Partie de ce travail qui portera sur la question de l'évolution dans la vie biologique, et cela encore une fois en vue de clarifier et d'approfondir la problématique de la naturalisation de l'idée bergsonienne de la création.

En fonction des résultats auxquels nous sommes arrivés jusqu'à maintenant, nous pouvons à nouveau définir l'autocréation comme phénomène *émergentiste et énergétique*, tendance qui est au fondement d'une conception originale de la personnalité et qui, *de facto*, jette un certain éclairage sur l'anthropologie bergsonienne comme telle. C'est en effet un des objectifs que nous nous étions fixé dans cette Première Partie. Peut-on aller plus loin et affirmer l'existence d'un « émergentisme spiritualiste » chez Bergson ? Une telle caractérisation implique le risque de tomber dans le piège d'un certain contresens mais aussi,

²³⁵ Frédéric Worms développe une thèse intéressante à ce sujet dans son livre *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997 ; en fait, tout le chapitre 4 de *Matière et Mémoire* serait l'élaboration d'une « métaphysique de la matière fondée sur la durée », p. 187 à 264. Cette métaphysique de la matière serait au cœur de toute l'œuvre de Bergson, voir F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson, op. cit.*, p. 41. Cette thèse ne nie certes pas le « spiritualisme » de Bergson, mais sa compréhension nous oblige à une certaine prudence et peut-être aussi à nuancer un peu plus le sens de cette traditionnelle connotation attribuée à la philosophie de Bergson.

²³⁶ « Le mouvement que la mécanique étudie n'est qu'une abstraction ou un symbole, une commune mesure, un dénominateur commun permettant de comparer entre-eux tous les mouvements réels ; mais ces mouvements, envisagés *en eux-mêmes*, sont des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience », *M. M.*, p. 227, nous soulignons.

²³⁷ Voir *supra*, Chapitre 2.

comme certains l'ont fait, d'une « spiritualisation » de la pensée de Bergson. C'est cette confusion, voire cet écueil, qu'il faut éviter.

Il s'agit maintenant de voir si notre hypothèse sur l'autocréation peut s'appliquer à la vie biologique en tant que telle, et si celle-ci peut être pensée, dans son « évolution créatrice », indépendamment d'une référence à l'idée d'une transcendance ou d'un Dieu créateur. Voilà l'enjeu critique essentiel de cette recherche. Mais il nous faudra l'aide capitale de *L'Évolution créatrice* pour pouvoir approfondir le sens de notre réflexion et pour juger de la validité et de la cohérence de la position de Bergson relativement à la question du fondement de l'idée de création.

DEUXIÈME PARTIE



L'AUTOCRÉATION DU VIVANT

Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général ?

Bergson, *L'Évolution créatrice*

Vu du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté.

Bergson, *L'Énergie spirituelle*

Cette vie, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice : chacun de nous y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles.

Bergson, *L'Énergie spirituelle*

CHAPITRE V

AUTOCRÉATION ET FINALITÉ

5.1 La doctrine de l'auto-organisation de la nature

Nous avons démontré dans la Première partie de cette recherche qu'il est possible de parler de l'autocréation chez Bergson d'un point de vue à la fois émergentiste et immanentiste, c'est-à-dire à partir des « données immédiates de la conscience » que sont, entre autres, la durée et la liberté. De plus, nous avons noté un certain progrès dans la compréhension de notre problématique relativement à la question de l'irruption du nouveau dans la conscience. En effet, la lecture de *l'Essai* nous a permis de constater que la nouveauté surgit sur le fondement d'une opposition entre la durée et l'espace ; c'est la durée, définie comme autocréation, qui en est l'origine. Par contre, l'analyse de *Matière et Mémoire* nous a montré que la nouveauté surgit sur le fondement d'une intégration, d'une implication du passé dans le présent. Dans ce contexte, la nouveauté est interprétée comme le résultat d'une interaction entre le passé et le présent, relation dans laquelle et par laquelle le passé n'est pas reproduit dans le présent, où le présent ne peut plus être conçu comme « un arrangement nouveau d'éléments anciens »¹, même si :

¹ *É. C.*, p. 30.

Nous avons tant de peine à distinguer entre la succession dans la durée vraie et la juxtaposition du temps spatial, entre une évolution et un déroulement, entre la nouveauté radicale et un réarrangement du préexistant².

Le présent dans la perspective bergsonienne est, pour employer un langage phénoménologique, le mode d'apparaître du passé, c'est-à-dire de l'absolument nouveau. Si la mémoire est, comme nous l'avons vu, prolongation du passé dans le présent, « durée agissante » et irréversible, le passé, en même temps qu'il *devient* dans le présent, *agit* sur celui-ci et réciproquement. C'est parce que le passé et le présent sont co-originaires, co-présents, qu'il y a continuité de création. L'autocréation signifie bel et bien que la conscience trouve en elle-même le principe de sa propre création, qu'elle est elle-même création d'elle-même. C'est bien le sens que nous voulons donner à l'autocréation lorsque nous la définissons comme phénomène émergentiste, c'est-à-dire comme ce qui caractérise le mouvement même de la mémoire individuelle, structure dynamique et mouvante, ainsi que la vie et le devenir de la conscience humaine en tant qu'elle est ouverture au temps. « Notre *caractère*, nous dira Bergson, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse de tous nos états passés »³. C'est donc bien sur le fondement de la création de soi par soi qu'il faut concevoir à la fois l'émergence de la nouveauté et l'expérience de la liberté :

Ramassant, organisant la totalité de son expérience dans ce que nous appelons son caractère (l'esprit) la fera converger vers des actions où vous trouverez, avec le passé qui lui sert de matière, la forme imprévue que la personnalité leur imprime⁴.

Condensation du passé par une mémoire qui n'oublie rien, mais aussi rénovation constante de la forme de cette expérience accumulée, car le présent vécu ne s'y ajoute pas numériquement, mais la pénètre et la colore tout entière ; c'est ainsi qu'il faut se représenter l'autocréation. D'où la comparaison que fait Bergson d'une vie humaine tout entière avec une « phrase unique »⁵, ensemble à la fois organique et ouvert : chaque mot qui *survient* s'y incorpore, mais *rétroagit* sur ceux qui précèdent, et c'est tout l'ensemble qui s'en trouve modifié.

² *P. M.*, p. 13.

³ *M. M.*, p. 162, souligné dans le texte.

⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁵ *É. S.*, p. 56.

Ainsi, à la question comment expliquer l'irruption de la nouveauté dans la conscience, nous avons tenté de répondre dans la Première partie de ce travail. Mais il faut maintenant aller plus loin dans notre investigation de la pensée de Bergson et se demander si la thèse de l'autocréation se limite strictement à des considérations touchant la vie psychologique (ce qui n'est pas peu dire), ou si on peut lui donner une portée plus *générale* ? La nouveauté existe-t-elle *aussi* dans la nature ? Existe-t-elle indépendamment de notre perception utilitaire ou de l'interprétation purement spatialisante de notre entendement⁶ ? L'autocréation aurait-elle une existence objective, naturelle ? Si oui, comment le sait-on ? Peut-on trouver les manifestations d'une création dans et *de* la nature ? La lecture de *L'Évolution créatrice* nous permettra-t-elle de répondre à la question de l'origine du surgissement de la nouveauté dans la vie biologique ? Par exemple, qu'est ce qui préside dans l'embryon à la transformation d'un petit amas de cellules en animal qui a une tête et une queue, un dos, des bras, bref une structure différenciée ? Le poulet est-il préformé dans l'œuf ? L'évolution est-elle, en quelque sorte, un simple développement ? Le possible précède-t-il le réel ? Dans la perspective émergentiste que nous défendons, la réponse à ces questions est négative et s'oppose radicalement au finalisme ou à la théorie préformationniste⁷. Cette théorie conçoit en effet le phénomène de l'évolution comme un « développement ». Par contre, chez Bergson, l'évolution est conçue comme « créatrice » et, comme nous l'avons vu, sa conception de la causalité créatrice implique qu'il y a « plus » dans l'effet que dans la cause, qu'il y a en réalité « *création* par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents »⁸. Cette définition de l'autocréation comme phénomène d'émergence devra, par extension, s'appliquer aux phénomènes du vivant.

Ainsi pour Bergson, il y aurait plus dans l'organisme achevé que dans le germe, c'est la raison pour laquelle si l'émergentisme est une « doctrine de l'avènement de la nouveauté », il

⁶ Concernant cet aspect de la problématique, voir chapitre I. Nous y reviendrons toutefois en l'approfondissant à l'intérieur de ce chapitre, notamment lorsqu'il sera question d'aborder la critique du mécanisme et du finalisme considérés ici comme des représentations de notre intelligence.

⁷ Voir à ce sujet, Daniel Andler, Anne Fagot-Largeault, Bertrand Saint-Sernin, *Philosophie des sciences II*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1030.

⁸ *Mélanges*, p. 586 ; voir aussi *Écrits et Paroles*, tome I, p. 195, souligné dans le texte.

apparaît évident que Bergson en est le « défenseur inlassable »⁹. En effet, si l'évolution est conçue comme le développement d'un plan prédéterminé, ou le déploiement d'un possible *a priori*, il est clair que la « nouveauté » ne peut s'expliquer qu'à partir de l'ancien, puisque « le présent ne contient rien de plus que le passé, et ce qu'on trouve dans l'effet était déjà dans sa cause »¹⁰ :

Bref, supposer que le caractère étant connu, c'est-à-dire étant donnés tous les éléments du problème, la prévision serait possible, c'est faire une hypothèse absurde, parce que les éléments du problème font eux-mêmes partie de la solution¹¹.

Par contre, et c'est la thèse de Bergson, s'il y a une différence de nature entre la cause et l'effet, si ce qui advient n'est pas réductible à ce qui était déjà là, si le tout est plus que la somme de ses parties, ce qui émerge est du radicalement nouveau, une véritable création.

Mais alors qu'est-ce qui dans la vie préside à l'avènement du nouveau, dans la mesure où celui-ci n'est pas un simple agglomérat d'éléments préexistants, mais quelque chose comme un *type naturel inédit* non-prédictible avant qu'il se soit réalisé ? De fait, il faudrait regarder, dans un premier temps, du côté de ce que certains appellent « l'émergentisme naturaliste »¹², qui est une théorie selon laquelle tout phénomène, c'est-à-dire ce qui apparaît, survient *en plus* de ce qui était présent, et provient en quelque sorte de ce qui était déjà là (la nature, le monde physico-chimique), mais dont l'apparition ne pouvait être prédite sur la base même de ce qui était déjà là. C'est également le sens très précis et la portée générale de la thèse bergsonienne de la « création continue d'imprévisible forme »¹³, où « la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté »¹⁴. Si l'émergentisme est une

⁹ D. Andler, A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin, *op. cit.*, p. 984-985.

¹⁰ *É. C.*, p. 14.

¹¹ Cours de 1906-1907 au Collège de France sur les *Théories de la volonté* ; voir aussi *Mélanges*, p. 713.

¹² D. Andler, A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin, *op. cit.*, p. 997.

¹³ *É. C.*, p. 30.

¹⁴ *É. S.*, p. 24. Il est intéressant de remarquer que D. Andler, A. Fagot-Largeault et B. Saint-Sernin, font remonter la signification du concept d'« émergence » et de l'émergentisme comme tel à Bergson : « Le mouvement naît avec Bergson et culmine avec Whitehead », *op. cit.*, p. 983. Par contre, « ni l'un ni l'autre ne font partie de l'école émergentiste, qui se développe en Angleterre [...] », *ibid.* Voir aussi p. 1015 et 1016.

« doctrine de l'auto-organisation de la nature »¹⁵, il est évident qu'elle se distingue radicalement du « créationnisme » comme du finalisme radical¹⁶, puisqu'elle n'invoque aucune puissance créatrice transcendante ou aucun plan prédéterminé à l'origine de l'évolution de la nature.

La philosophie bergsonienne de la création et de l'évolution va-t-elle pouvoir assumer jusqu'au bout les conséquences de la doctrine émergentiste ? Cette question est capitale. De plus, est-ce que ce qui émerge, c'est-à-dire la création du nouveau, d'une forme nouvelle comme par exemple l'homme ou la conscience, provient strictement du monde physico-chimique, c'est-à-dire de l'interaction entre les différents éléments constitutifs de la matière inorganique ou organique qui aurait, en quelque sorte, la propriété de s'auto-organiser¹⁷ ? Il faudrait donc supposer ici l'existence d'un fondement *matériel* à la création de la vie. Mais pouvons-nous prêter à la matière un tel « pouvoir » de création ? La science, la biologie contemporaine répondraient vraisemblablement par l'affirmative. La réponse de Bergson sera différente¹⁸. Mais la question est importante : y a-t-il un fondement biologique ou naturaliste

¹⁵ D. Andler, A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin, *op. cit.*, p. 985.

¹⁶ Voir *É. C.*, p. 39 à 44. Nous y reviendrons.

¹⁷ « L'évolution est l'histoire de l'auto-organisation de la matière en système de plus en plus complexe », André Bourguignon, *L'Homme imprévu*, Paris, PUF, 1989, p. 116 ; c'est la perspective matérialiste et naturaliste de la biologie contemporaine. L'objectif principal de l'ouvrage consiste à répondre à la triple question de l'origine, de la nature et du destin de l'Homme et affirme l'existence, à l'instar de Lamarck, d'un pouvoir d'auto-organisation de la matière : « D'interactions aléatoires et de bifurcations successives... est née la variété de formes de la matière, emboîtées les unes dans les autres, s'agrégeant et se complexifiant, depuis les particules, les atomes et les molécules jusqu'aux individus vivant, percevant et finalement réfléchissant, dont chaque espèce nouvelle tirait son origine d'un petit échantillon de l'espèce précédente », *ibid.*, p. 299. Pour rester dans le contexte de notre réflexion, nous pourrions dire que nous avons affaire ici à une forme d'émergentisme matérialiste qui est en quelque sorte une réponse à la question de l'origine et de la création des formes nouvelles. Est-ce la réponse que proposera Bergson dans *L'Évolution créatrice* ? Bien qu'à certains égards il sera question, dans cet ouvrage, de ce qu'on pourrait appeler des « jeux de bifurcation », la perspective émergentiste de Bergson n'est pas matérialiste. Concernant le concept de « bifurcation », voir l'article de Bruno Paradis, « Indétermination et mouvements de bifurcation chez Bergson », in *Philosophie*, Paris, Minuit, 1991, No. 32, p. 11 à 40.

¹⁸ L'objectif de ce chapitre, on l'aura compris, ne consiste pas à confronter les thèses fondamentales de *L'Évolution créatrice* avec la science ou la biologie contemporaine. On peut retrouver des réflexions intéressantes à ce sujet dans l'ouvrage de Paul-Antoine Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant : de L'Évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

à la thèse bergsonienne de l'autocréation ? La création continue d'imprévisible nouveauté a-t-elle sa source dans une activité *immanente* au réel ? Pourrions-nous définir l'autocréation comme un *principe naturel* d'auto-organisation du vivant ? Et la vie est-elle réductible à la matière ou n'est-elle pas aussi « élan », *animation* de la matière ? Doit-on penser l'évolution de la vie chez Bergson, c'est-à-dire la question de l'autocréation du vivant, dans une perspective moniste (matérialiste) ou dualiste ? Mais poser la question c'est déjà y répondre, puisqu'on sait que Bergson n'est ni moniste, ni matérialiste. C'est donc dire que la matière en tant que telle n'a pas le pouvoir absolu de créer la vie. Par conséquent, est-ce que le dualisme de *L'Évolution créatrice*, qui sera présenté comme une interprétation pertinente de l'autocréation du vivant, restera immanentiste ? Est-il vrai, comme le pense Henri Gouhier, que *L'Évolution créatrice* est l'aboutissement d'une « vraie philosophie de la nature »¹⁹ ? Voilà ce qu'il faudra vérifier.

Mais toute se joue à notre avis dans la conception que l'on se fait de l'évolution. D'un point de vue général, si l'« évolution » est conçue comme un développement, c'est-à-dire comme la manifestation ou le déploiement de ce qui était déjà là, « en puissance », enveloppé de l'intérieur, que l'évolution en quelque sorte « obéit » à un plan, une « idée directrice » qu'elle « développerait », il n'y aurait donc pas « création » puisque *tout est*

¹⁹ « La thèse sur *Les Données immédiates de la conscience* représente une étape intermédiaire entre une philosophie manquée de la nature, celle de Spencer, et la vraie philosophie de la nature, *L'Évolution créatrice* », *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 1999, p. 18. Mais qu'entend-on ici par « philosophie de la nature » ? Sont-ce là les termes de Bergson ? Il est vrai que c'est avec *L'Évolution créatrice* que Bergson prend congé de l'évolutionnisme de Spencer (c'est le titre de la dernière section du livre), pour la raison que, faute de comprendre le temps, il laisse échapper l'évolution elle-même. Mais il ne faut pas, comme le fait remarquer très justement Jean-Louis Vieillard-Baron, céder au penchant de l'illusion rétrospective, à savoir de comprendre tous les textes antérieurs de Bergson en fonction de la synthèse offerte par *L'Évolution créatrice*, voir *Bergson*, PUF, coll. « Que sais-je ? », p. 72. Le projet philosophique de Bergson, faut-il le rappeler, consiste à rompre avec l'oubli du temps dans la philosophie antique. Si l'on veut effectivement parler d'une « philosophie de la nature » chez Bergson, il faudra donc la distinguer de la cosmologie héritée de cette tradition, mais aussi d'une philosophie néo-romantique de la nature. Il faudrait de plus, relire très attentivement l'intervention de Bergson à la Société de Philosophie le 2 mai 1901, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », reproduite dans *Mélanges*, p. 463 à 502, où il présente sa pensée comme une « métaphysique nouvelle » solidement fondée sur l'expérience scientifique de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, *Mélanges*, p. 488. Reste à savoir maintenant quelle forme prendra cette métaphysique dans *L'Évolution créatrice* et quelle extension Bergson va-t-il lui donner ?

donné ; si, d'autre part, l'évolution (phylogénie) des espèces vivantes est déterminée par la conjonction de ses conditions matérielles (lois de la mécanique) auxquelles elle se réduit, c'est-à-dire qu'elle est conçue comme le jeu de certaines variations où celles qui sont les plus favorables seront préservées, ce qui pourrait correspondre à ce que certains appellent le « mécanisme darwinien »²⁰, et qui repose essentiellement sur un mode d'explication physico-chimique ainsi que sur le principe de la sélection naturelle, cette thèse donc serait insoutenable selon Bergson, car ce « jeu », qui implique l'association aléatoire de petites variations, ne saurait justifier à lui seul toute la complexité de l'évolution du vivant ; reste alors la troisième hypothèse, qu'il faudra analyser plus en profondeur et qui est celle de Bergson, à savoir que l'évolution est conçue comme la venue à l'être de quelque chose qui n'était pas là et dont on ne pouvait prédire l'existence. Ce sont ces deux théories qui vont en effet s'affronter dans le débat sur la question de l'origine et l'évolution de la vie à la fin du XIXe siècle : le mécanisme et le finalisme. Quelle sera alors la position de Bergson dans ce débat ? Sa critique, comme nous le verrons, portera sur le présupposé commun à ces deux théories, présupposé qu'il faudra rejeter pour aller plus loin dans l'étude de la vie. De plus, il faut souligner le fait que, pour Bergson, l'évolution ne peut être uniquement le fruit du hasard. Par exemple, est-ce par hasard qu'un fragment d'embryon redonne un organisme entier, ou qu'un fragment d'embryon de poulet redonne *toujours* un poulet et *non pas* n'importe quoi ? Mais s'il ne semble pas y avoir de hasard ni de plan déterminé, comment expliquer l'évolution du vivant ? Réfuter l'existence du hasard n'est-ce pas du même coup réfuter l'imprévisible lui-même ?

Par contre, s'il y a dans la nature création de nouveauté et que celle-ci est, par définition, imprévisible, est-ce à dire qu'un tel phénomène est inexplicable, et qu'au lieu d'être une solution, l'émergentisme devient une énigme en nous ouvrant sur le mystère et que nous ne saurons jamais *pourquoi* un embryon de poulet redonne toujours un poulet ? Est-ce là la position philosophique de *L'Évolution créatrice* ? Vraisemblablement non, et pourtant la question se pose en effet ! Est-ce qu'une lecture de *L'Évolution créatrice* mais aussi de

²⁰ *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 58.

l'œuvre même de Bergson sous l'angle de la thèse de l'autocréation pourrait nous reconduire à une telle position ?

Deux hypothèses seront à vérifier : ou bien l'origine du surgissement est le surgissement lui-même et implique dès lors un processus complexe, un principe autogénérationnel lié à l'évolution de la vie comme telle ; en d'autres termes, cette hypothèse que l'on qualifiera à la fois d'*émergentiste* et d'*immanentiste*, implique que c'est à *l'intérieur* même de la nature, elle-même pensée d'un point de vue dualiste²¹, où la matière « est inertie, géométrie, nécessité »²², et où la vie est précisément « la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit »²³, qu'on trouvera le principe de sa propre création ; mais il y a une deuxième hypothèse qu'il faudra aussi analyser, qu'on appellera *métaphysique*, et qui consiste à dire que l'origine de la création des formes ne sera plus immanente à la nature, mais *transcendante*²⁴. La question principale que nous posons maintenant est la suivante : est-ce que ces deux tentatives d'explication de la vie se retrouvent effectivement dans la philosophie de Bergson ? L'analyse et les résultats de la Première partie de cette recherche nous permettraient de donner une réponse pertinente négative à cette question. Toutefois, il faut aller plus loin dans notre interprétation de la thèse de l'autocréation qui reste pour l'instant incomplète. Si la réponse à la question est affirmative, comment concilier ces deux perspectives dès lors qu'elles apparaissent comme incompatibles ? N'est-il pas paradoxal d'adhérer *simultanément* à des perspectives aussi opposées ? Est-ce que la conception émergentiste de l'autocréation, telle que nous l'avons développée dans la Première partie de ce travail, qui « tient le coup » quand nous l'analysons du point de vue de la vie psychologique, conservera toute sa cohérence et sa rigueur dès lors qu'elle sera pensée du point de vue d'une théorie générale de la vie, où apparaîtront des concepts fondamentaux mais aussi problématiques tels que « l'élan vital » et « Dieu » ? Comprendre la signification de la thèse de Bergson selon laquelle la vie est « évolution créatrice », c'est-à-dire

²¹ « Dans le domaine de la vie, il y a toujours implication réciproque de tendances antagonistes », *É. C.*, p. 13.

²² *É. S.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ Cet aspect important ne sera étudié que dans le chapitre 6 et la conclusion.

autocréation des formes vivantes, mais aussi questionner le fondement de cette thèse, sera nécessaire pour clarifier et approfondir le sens de notre réflexion sur le problème de l'origine du nouveau.

5.2 La conscience et la vie

5.2.1 Une analogie intensive

L'un des objectifs de *L'Évolution créatrice* est de déterminer ce que pourrait être un vrai évolutionnisme philosophique, « l'évolutionnisme vrai »²⁵, par opposition à celui de Spencer, qui est un « faux évolutionnisme »²⁶, dans la mesure où il consiste « à reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué »²⁷ et que, loin d'épouser par la pensée le mouvement même de l'évolution, dans sa génération et sa croissance, il recompose plutôt cette évolution de l'extérieur et artificiellement à partir d'éléments figés et statiques, succombant ainsi au penchant de l'illusion rétrospective. Bergson, au contraire, va proposer une interprétation philosophique originale de la vie qui sera fondée essentiellement sur la réconciliation de deux concepts apparemment opposés : l'évolution et la création. Aussi *L'Évolution créatrice* tranche avec force un grand débat du XIXe siècle dans lequel nous retrouvons les théologiens chrétiens qui posaient un ensemble de formes vivantes créées par Dieu dès l'origine, selon le premier et le second récit de la Création dans la *Genèse* et d'un autre côté, Darwin qui affirmait, dans *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*, la thèse de l'évolution des espèces à partir de leur nécessaire adaptation au milieu auquel elles sont soumises, et s'inscrivait par conséquent en faux contre la thèse « créationniste ». C'est bien à l'intérieur d'un tel débat sur la question de l'origine et de l'évolution de la vie que va prendre place le grand ouvrage de Bergson.

Mais alors, qu'est-ce qui va caractériser plus précisément la conception bergsonienne du vivant ? La thèse de l'autocréation, telle que nous l'avons appréhendée du point de vue de la

²⁵ *É.C.*, p. 369.

²⁶ *Ibid.*, p. x.

²⁷ *Ibid.*, p. 363.

vie psychologique, pourra-t-elle nous aider dans notre investigation ? Si oui, alors comment comprendre que le phénomène de l'autocréation puisse *aussi* exister dans la vie *en général* ? Est-ce que la vie biologique est de même nature que la vie psychologique ? Si tel est le cas, alors le problème consistera à savoir comment, sous quel mode, s'articule le rapport *entre* la conscience, en tant qu'elle dure, et la nature qui, comme nous pouvons l'anticiper, sera appréhendée par Bergson comme « évolution créatrice » ?

Mais avant d'en arriver là, il faut revenir à la réponse que donnera Bergson dans le cadre d'une discussion à la Société de Philosophie le 2 juillet 1908, réponse qui devrait éclairer certaines de nos interrogations préalables :

Or, un des objectifs de *L'Évolution créatrice* est de montrer que le Tout est de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même²⁸.

On a cru à tort que Bergson absorbait la conscience dans la vie. En réalité, la thèse de Bergson implique l'inverse, à savoir que c'est à partir du moi, c'est-à-dire de la durée de la conscience, qu'on peut « comprendre » le Tout. Mais Bergson va encore plus loin puisqu'il affirme qu'il y a *identité de nature* entre le moi et le Tout, entre la conscience et la vie, identité qui est saisie par un « approfondissement de soi-même ». En ce sens, Bergson reste radicalement opposé à la cosmologie antique selon laquelle la divinité de l'univers peut donner sens à la vie humaine. Il s'oppose aussi à la philosophie de la Renaissance qui repose sur une forme d'analogie entre l'homme et l'univers, analogie qui nous amène à comprendre le microcosme humain en fonction du macrocosme. Bergson reste donc bien fidèle à sa méthode d'observation intérieure. En effet, il y a en nous-mêmes, dans les profondeurs de la conscience, « quelque chose » qui nous permet de comprendre le Tout. Bergson, comme nous le verrons plus loin, pense le rapport de l'homme et de la nature sur la base d'une analogie *inverse* de celle des Anciens. C'est donc bien à un renversement de perspective que nous renvoie la philosophie de Bergson dans la considération du rapport entre la conscience et la vie, mais aussi dans la recherche de compréhension du phénomène de création lui-même.

²⁸ *Mélanges*, p. 774.

C'est la même idée qu'on retrouve exprimée avec une précision plus grande dans une note de l'*Introduction* de *L'Évolution créatrice*, où Bergson fait application des idées fondamentales de l'*Essai* « à la vie en général, envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique »²⁹. Cette affirmation peut étonner par son caractère paradoxal, mais elle est tout à fait cohérente avec la thèse précédemment énoncée. Par contre, c'est la définition du terme « psychologique » qui va prendre un sens nouveau, typiquement bergsonien. Toutefois, il ne faudrait pas tomber dans le piège qui consiste à penser que la psychologie est biologique en son fond. Car le but de la métaphysique telle qu'elle est développée dans *L'Évolution créatrice*, est de constituer « progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée »³⁰. Ainsi, ce que Bergson avait découvert dans l'ordre psychologique, il va le découvrir également dans l'ordre biologique : le gant qu'on retourne montre sa face interne sans changer de nature. C'est donc dire que si Bergson envisage la vie d'un point de vue psychologique, c'est qu'elle est, à ses yeux, d'essence psychologique³¹ :

La vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent³².

On retrouve ici la multiplicité de compénétration de l'*Essai*³³, comme caractéristique des états psychiques qui se situent dans la durée individuelle. On parlera donc ici de la durée « psychologique », non pas pour caractériser la psyché individuelle, mais plus précisément pour caractériser le vécu de conscience en tant qu'il est *dynamisme*, toujours en train de se faire, de se créer. La vraie psychologie, au sens bergsonien du terme, est donc la connaissance de la durée créatrice qui est l'essence du moi. Par contre, et c'est ce que nous essayerons de démontrer dans notre lecture de *L'Évolution créatrice*, si nous élargissons le champ d'analyse à la vie en général, nous verrons qu'elle participe elle-même de la durée de la nature. Par conséquent, si la durée est l'essence de la vie psychologique et si, de plus,

²⁹ *É. C.*, p. xi.

³⁰ *Ibid.*, p. 209.

³¹ Voir Alain de Lattre, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 200.

³² *É. C.*, p. 258.

³³ Voir *D. I.*, p. 178.

l'essence de la vie est psychologique, il serait hasardeux d'affirmer que c'est la vie qui est l'essence de la durée en général³⁴. En fait, pour Bergson, la durée est plus fondamentale que la vie³⁵.

Nous avons donc trouvé un élément de réponse à notre question, le point précis d'analogie entre la conscience et la vie : c'est la durée elle-même définie comme autocréation qui constitue l'élément commun au moi et au Tout et qui permettra de comprendre le second par l'approfondissement du premier³⁶. Si la durée est la réalité la plus profonde, la plus universelle, si on la retrouve effectivement au fond de soi-même, il faudra aussi qu'on la retrouve dans la vie en général. Telle est l'hypothèse de Bergson : concevoir la vie sur le modèle de la durée de la conscience, c'est-à-dire comme « continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie », et même comme « invention », « création incessante »³⁷. Il ne s'agit donc pas pour Bergson de plaquer directement la durée sur la vie en général, ni même de nous conduire d'emblée à l'essence de la vie ; le but de l'analogie est plutôt de découper et de déterminer avec précision, par l'observation, son objet : la vie en tant que progrès évolutif ou « évolution », obligeant dès lors à une confrontation avec les théories scientifiques. C'est donc bien des critères conceptuels précis

³⁴ Voir Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 174.

³⁵ Voir Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 74. Rappelons ici la recommandation toute prudente mais essentielle de Bergson que l'on retrouve dans la lettre à Harald Høffding (1915), injonction qu'il adresse à tous ses lecteurs et interprètes : « À mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée... La représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu », *Mélange*, p. 1148. Il est à remarquer que dans ce texte de Bergson, comme dans d'autres textes également, la « création » sert de prédicat à la durée ; par contre, avec *L'Évolution créatrice*, la création, et plus particulièrement l'autocréation, deviendra le *substantif* : la durée *est* autocréation, celle-ci devient, par conséquent, aussi fondamentale que la durée dans la pensée de Bergson. D'ailleurs dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, le terme « durée », contrairement au mot « création », ne sera pratiquement plus utilisé par Bergson.

³⁶ « La question que pose Bergson n'est pas d'abord : Qu'est-ce que la vie ? mais : Qu'est-ce que la durée ? C'est en fonction de la durée qu'il interroge la vie et non l'inverse, et si l'on faisait l'impasse sur la durée, la question philosophique du sens de la vie ne pourrait même pas être posée », A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, op. cit., p. 253.

³⁷ *É. C.*, p. 22-23.

de la réalité en général qui doivent être recherchés à partir de l'analogie avec l'intuition de *notre* durée.

En fait et pour anticiper quelque peu notre réflexion, disons que la doctrine bergsonienne de l'évolution reposera essentiellement sur le caractère créateur ou autocréateur de la durée. De plus, cette doctrine va devenir, indissociablement, une doctrine de la connaissance car, et c'est un des enjeux principaux du livre de le démontrer, ce n'est qu'en restituant l'intelligence dans l'évolution de la vie d'où elle provient, que nous pourrons comprendre qu'elle n'est pas faite pour comprendre la vie³⁸, mais pour comprendre l'action, et plus précisément la matière, et qu'elle est, en plus, bordée d'une frange d'instinct que nous pouvons utiliser pour ressaisir le mouvement intérieur de la vie par l'intuition qui rebrousse, en quelque sorte, la pente naturelle de l'intelligence : « une frange indécise qui va se perdre dans la nuit »³⁹.

Concevoir la vie comme une évolution dont l'impulsion est *l'élan vital*, c'est appliquer à la nature ce que l'observation intérieure elle-même nous a clairement révélé. C'est dans notre vie intérieure que nous voyons apparaître un « jaillissement ininterrompu de nouveautés »⁴⁰ ; de plus, comme nous l'avons vu, l'acte libre déborde l'intelligence et l'idée, car il est le fruit d'une « maturation graduelle »⁴¹. D'où la conclusion de Bergson : « Tel est le caractère de notre évolution intérieure. Et tel est aussi, sans doute, celui de l'évolution de la vie »⁴².

Si la vie est invention⁴³, création continue de formes nouvelles, c'est dire que la réponse à la question du fondement de l'autocréation prendra une tout autre dimension et devra être appréhendée désormais dans un rapport d'ouverture à la vie. Mais alors, qu'est-ce qui, dans la nature, correspond au critère fondamental qui définit la conscience comme durée ou autocréation ? Si la vie est d'essence psychologique, puisqu'à l'instar de la conscience elle

³⁸ Voir *supra*, chap. I.

³⁹ *É. C.*, p. 46.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

⁴² *Ibid.*.

⁴³ *Ibid.*, p. 23, 47, 240.

dure, alors comment dure-t-elle ? Comment Bergson va-t-il procéder pour rendre compte de l'émergence de la nouveauté dans l'ordre du vivant ? Voilà ce qu'une lecture du chapitre un de *L'Évolution créatrice* devra nous apprendre et nous permettre, du même coup, d'aller plus loin dans notre investigation.

5.2.2 *Les objets matériels et les corps inorganisés*

Bergson choisira de regarder, dans un premier temps, vers ce qui est le plus immédiat mais en même temps le plus paradoxal pour notre intelligence : les objets matériels, les corps inorganisés. Ceux-ci présentent, du moins en apparence, les caractères inverses de ceux qui caractérisent notre évolution intérieure. En effet, ou bien une chose reste ce qu'elle est (au lieu de signifier le progrès incessant de la conscience), ou bien si elle change sous l'influence d'une force extérieure, « nous nous représentons ce changement comme un déplacement de parties qui, elles, ne changent pas »⁴⁴ :

Toute notre croyance aux objets, toutes nos opérations sur les systèmes que la science isole, reposent en effet sur l'idée que le temps ne mord pas sur eux⁴⁵.

Cette thèse est radicale puisqu'elle renvoie effectivement à la critique de toute notre philosophie, mais aussi à une certaine méconnaissance inhérente à la conception scientifique de la nature qui laisse échapper le « flux du temps »⁴⁶. D'une manière générale, la science ne considère jamais la matière *elle-même*, mais seulement les limites qu'elle y introduit selon les visées qui sont les siennes ! Toutefois Bergson reconnaît la valeur pragmatique de la méthode scientifique ; il consent même à y voir le sommet de l'intelligence. Paradoxalement, c'est cette méconnaissance arbitraire de la durée qui explique en quelque sorte son efficacité pragmatique, voire sa domination symbolique des choses ! Mais il faut aller plus loin :

Le sens commun, qui ne s'occupe que des objets détachés, comme d'ailleurs la science, qui n'envisage que des objets isolés, se place aux extrémités des intervalles et non pas le long des intervalles mêmes⁴⁷.

⁴⁴ *É. C.*, p. 8.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁷ *Ibid.*

Tel est bien l'un des enjeux fondamentaux du bergsonisme : distinguer entre le point de vue du tout et le point de vue résultant d'une coupe opérée sur ce tout, coupe instantanée pratiquée sur le devenir en général⁴⁸. Ce sont deux perspectives hétéronomes qui renvoient à deux facultés particulières, l'intuition et l'intelligence, et qui donnent lieu, par conséquent, à deux discours antinomiques où l'un se constitue par la référence au temps et l'autre par son élimination. Tel est le sens de la distinction entre l'univers envisagé comme un plan infini et acentré où des mouvements courent en tout sens faisant de chaque élément de ce plan un point de passage pour l'ensemble des autres éléments, et un système que la science isole pour le soumettre à l'analyse⁴⁹.

Ainsi, par-delà la conception mathématique ou scientifique d'un temps abstrait attribuée à un objet matériel ou à un système isolé, Bergson en arrive à la conclusion que « la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel »⁵⁰. Le présupposé (métaphysique) selon lequel l'histoire passée, présente et future d'un système donné serait « dépliable tout d'un coup, en éventail »⁵¹, donc prédictible, fait donc abstraction, dans sa méconnaissance, de l'irréversibilité absolue du déroulement de l'histoire elle-même, comme si celle-ci occupait une durée analogue à la nôtre. Tel est le sens du célèbre passage, succinct mais riche d'enseignements, du sucre qui fond dans l'eau⁵². En effet, le verre d'eau sucrée exerce son influence et rayonne jusqu'aux limites de l'univers dans le même mouvement qui

⁴⁸ « Imaginons encore un esprit qui se replace le long du devenir et qui en adopte le mouvement. Chaque état successif, chaque qualité, chaque Forme enfin lui apparaîtra comme une simple coupe pratiquée par la pensée dans le devenir universel. Il trouvera que la forme est essentiellement étendue, inséparable qu'elle est du devenir extensif qui l'a matérialisée au cours de son écoulement. Toute forme occupe ainsi de l'espace comme elle occupe du temps », *É. C.*, p. 317.

⁴⁹ Tel est le sens des analyses de la matière telles qu'on les retrouve dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire* : « Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passe en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers », *M. M.*, p. 33.

⁵⁰ *É. C.*, p. 9.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 9-10.

précipite cet univers sur ce point particulier de l'espace⁵³ ; c'est le phénomène de « l'universelle interaction »⁵⁴ par lequel un système, dit isolé, reste soumis à certaines influences extérieures car, en droit, il n'existe pas d'objet fermé sur soi, tout objet possède des prolongements qui le rendent coextensif à l'univers. Mais le verre d'eau sucrée est aussi un ensemble que je peux considérer en soi, indépendamment du tout, si je veux dégager la nature des opérations qui s'accomplissent dans l'espace limité qu'il représente. La science se réalise dans cette opération d'abstraction et d'isolation. Elle considère, avec raison, comme négligeables les incidences du tout sur une partie distinguée, ce qui n'est pas le cas pour la métaphysique. La science porte donc à sa limite cette propriété de la matière d'être enfermée dans un perpétuel présent ; vouée à des mouvements sur place, elle n'est plus que pure répétition⁵⁵. Nous devons alors admettre que le système s'identifie pratiquement avec l'espace géométrique, un espace sur lequel la durée ne mord plus. Privé de durée, l'univers se laisse comprendre à partir des principales lois de la mécanique, et il n'est rien qui ne soit déterminé par un état antérieur du système en question⁵⁶. Ici, règne sans restriction le pouvoir de la déduction où les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Mais le rôle de la vie n'est-il pas d'introduire le maximum d'indétermination dans une matière emportée par la tendance à la géométrisation⁵⁷ ? Certes, envisagé comme un tout, « l'univers dure »⁵⁸. C'est là un point capital, car si cette prémisse est vraie, alors nous dira Bergson, rien n'empêche d'attribuer aux systèmes que la science isole « une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout »⁵⁹. Telle est la condition, tel est l'enjeu aussi. Cette durée immanente au tout de l'univers signifie qu'il y a toujours un fil qui relie un système à un autre système lui assurant ainsi une ouverture qui

⁵³ C'est la même idée qui préside à l'analyse du système *eau-casserole-réchaud-allumé*, *É. C.*, p. 215.

⁵⁴ *É. C.*, p. 11.

⁵⁵ C'est là un aspect important de la conception bergsonienne de la matière que nous analyserons plus en profondeur dans le prochain chapitre.

⁵⁶ Voir *É. C.*, p. 19.

⁵⁷ Voir *É. C.*, p. 116, 127, 252.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁹ *Ibid.*

évite la clôture sur soi dans une juxtaposition indéfinie d'éléments. Le long de ce fil, court et passe le temps⁶⁰ ; à sa pointe, de nouveaux univers se créent. C'est pour cette raison que la matière n'est jamais purement et simplement identifiable à l'espace : une différence de nature demeure. Toutefois, cette différence s'annule lorsqu'on envisage un système isolément, artificiellement. Et cette annulation est la conséquence d'une tendance de la matière « à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement »⁶¹ ; une tendance que représente les mouvements d'interruption qui seront analysés dans la troisième partie de *L'Évolution créatrice* et que symbolise la loi la plus métaphysique de la physique, l'entropie :

Elle est la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde. Elle dit que les changements visibles et hétérogènes les uns aux autres se dilueront de plus en plus en changements invisibles et homogènes, et que l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres⁶².

Ainsi l'objet matériel ou, de façon plus générale, la matière elle-même, *dans son mouvement*, se voit emportée vers le déterminisme le plus strict. Bergson porte ici à l'extrême, de manière concise, la tension apparue dans *Matière et Mémoire* entre les images ou les objets, isolés par ou pour notre action, qui ne changent ni ne durent, et la totalité de l'univers matériel, qui manifeste de son côté une durée irréductible, jusque dans certains aspects de changements apparemment isolés, tel le sucre qui fond dans l'eau. Il y a donc bien dans la nature, une durée analogue à la nôtre qui suppose, dès lors, une puissance de création. Nous avons donc fait un pas important. Mais il faudrait rajouter également le fait que la matière possède une double caractéristique : si l'univers dure, il tend pourtant aussi *en lui-même*, et pas seulement donc en raison des besoins déformants de notre action, à prendre une *forme spatiale et géométrique*, qui explique du même coup les difficultés de notre intelligence pour en saisir la

⁶⁰ Voir *É. C.*, p. 10-11. « Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit », *ibid.*, p. 16.

⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

⁶² *Ibid.*, p. 244.

durée propre. C'est sous cette forme justement que le problème se pose pour la vie et que, conséquemment, s'esquisse sa tâche : remonter la pente que la matière descend :

Il est vrai que, dans l'univers lui-même, il faut distinguer [...] deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée ». Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable⁶³.

C'est dans cette direction qu'il faudra aussi regarder pour pouvoir répondre à notre question. Jusqu'à maintenant nous avons pu constater l'existence, dans la nature, d'un phénomène analogue à notre vie psychologique, par l'examen d'une forme de vie qu'est l'objet matériel. Il faut maintenant aller plus loin dans l'usage de l'analogie et aborder l'analyse d'un type particulier d'individu.

5.2.3 *Les corps vivants*

Encore une fois, il ne s'agit pas pour Bergson de voir la durée partout, mais de chercher en chaque domaine ce que le changement a d'irréductible, une *création en acte*. L'objectif de la méthode de Bergson consiste donc à savoir si les changements qui ont lieu ailleurs que dans notre vie psychologique, dans l'univers matériel ou dans la vie elle-même, ont le même sens que dans notre conscience. Ce qui rejoint notre question : l'autocréation peut-elle caractériser certaines dimensions de la vie biologique ?

Remarquons toutefois que si Bergson cherche à dégager des critères généraux de l'existence ou de l'être, il n'a pourtant explicitement tenté de le faire qu'à partir d'un être singulier et même individuel. C'est là également une autre caractéristique de sa méthode : plutôt qu'à une ontologie générale, qui chercherait déductivement les conséquences d'une conception de l'être en termes de durée, de devenir ou de création, Bergson examine un autre cas singulier qui, encore une fois, ne fait que révéler plus pleinement et mettre à nu les obstacles et les contradictions de notre entendement. Tel a été le cas de la matière, et tel sera maintenant le cas des *corps vivants*⁶⁴.

⁶³ *É. C.*, p. 11.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12, souligné dans le texte.

Or, si le mouvement est partout, en moi et hors de moi, il définit alors tout autant mon corps que la matière en général ! Où est la différence ? C'est moins ici la question ontologique de l'origine ou des conditions d'effectivité du mouvement dans la nature qui va intéresser Bergson (et sur laquelle nous reviendrons plus loin), que celle de la qualification de *tel* mouvement ou changement. Par exemple, le mouvement d'un corps vivant ou système naturel n'est pas le même que celui d'un corps matériel ; ils sont irréductibles l'un à l'autre. L'effectivité du mouvement d'un corps matériel consiste à rendre la totalité du mouvement qu'il a reçu ; l'effectivité du mouvement d'un corps vivant suppose qu'une partie du mouvement reçu n'est pas rendu. Il y a donc des actions accomplies et des actions esquissées, *réfléchies*. Le vivant (l'intelligence) opère une sélection qui a pour conséquence de suspendre le lien entre l'action et la réaction. Le rôle de la vie consistera à détacher l'action de la réaction, à faire en sorte qu'une action ne s'accompagne pas nécessairement d'une réaction concomitante. La liberté prendra forme à cette seule condition. Indétermination signifiera suspension⁶⁵.

Mais l'objet matériel tel qu'il est interprété par la science n'est pas du même ordre que les systèmes naturels que sont les êtres vivants :

Mais, tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même⁶⁶.

Qu'ont en commun les êtres vivants ? Qu'est-ce qui les distingue des corps inorganisés dont nous avons besoin pour agir et sur lesquels la science opère ?

Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure⁶⁷.

La caractéristique première de cet être, c'est qu'il est *vivant*. Il est donc traversé par la vie. Mais quelles sont les modalités de la vie en lui ? Le corps vivant n'est pas un corps comme les autres. Il se compose, nous dit Bergson, de parties hétérogènes qui se complètent les unes

⁶⁵ Voir Bruno Paradis, *art. cit.*, p. 23.

⁶⁶ *É.C.*, p. 12.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 15.

les autres ; il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent mutuellement : c'est un *individu*⁶⁸. Par exemple, la fonction de reproduction est liée à celle de nutrition, à celle de la circulation du sang (pour les animaux et les hommes), à celle de la respiration, et vice versa. L'être vivant, par conséquent, est « toujours en voie de réalisation »⁶⁹, en perpétuel devenir ; il a pour trait caractéristique « de croître et de se modifier sans cesse »⁷⁰, comme en témoigne d'ailleurs l'observation la plus superficielle. Si le vivant ou mon corps a un certain degré de durée, c'est donc dire qu'il a une histoire, un passé et que, semblable à ma conscience, il mûrit et vieillit. L'évolution comme le vieillissement, mais aussi la création comme la destruction organiques⁷¹, sont des phénomènes universels de la vie psychologique et biologique, mais c'est plutôt la façon de concevoir cette vérité qui pose problème. Le processus de vieillissement se retrouve autant dans les organismes unicellulaires comme l'infusoire, que dans les organismes pluricellulaires comme l'homme.

Mais c'est contre cette fâcheuse tendance de notre intelligence de raisonner « sur les choses de la vie comme sur les modalités de la matière brute »⁷² qu'il faut, pour ainsi dire, s'insurger si nous voulons penser la vie dans son individualité créatrice. Notre intelligence est fondamentalement déroutée (sans même parfois le savoir !) par le devenir des corps vivants : ils durent. La question n'est pas résolue entièrement si l'on évoque ici la sentence de l'*Essai* d'après laquelle nous éprouvons « une incroyable difficulté à nous représenter la durée pure » ! En fait, la durée est naturellement une entrave pour l'intelligence, qui est incapable de l'intégrer dans ses schèmes spatialisants. Nous redécouvrons à nouveau la célèbre et paradoxale thèse de Bergson selon laquelle l'intelligence se caractérise par son incompréhension naturelle de la vie⁷³.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 12, souligné dans le texte.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁷¹ *Ibid.*, p. 20

⁷² *Ibid.*, p. 13.

⁷³ « Les tendances intellectuelles, aujourd'hui innées, que la vie a dû créer au cours de son évolution, sont faites pour tout autre chose que pour nous fournir une explication de la vie », *É. C.*, p. 21 ; voir aussi *supra*, chapitre I.

L'exemple du vieillissement à cet égard est instructif. Il y a bel et bien « continuité ininterrompue entre l'évolution de l'embryon et celle de l'organisme », « perpétuel changement de forme »⁷⁴, et non point découpage des phases ou des états (l'œuf, l'embryon, l'enfant, l'adolescent, l'adulte, le vieillard), *ex abrupto* :

Celui qui voudrait en noter tous les aspects successifs se perdrait dans un *infini*, comme il arrive quand on a affaire à une *continuité*⁷⁵.

Bergson a tenté de reprendre l'exemple du vieillissement en montrant comment les phases (crises), dans un organisme comme le nôtre (puberté, ménopause), sont susceptibles d'une « transformation complète de l'individu »⁷⁶, qu'elles se préparent, non pas à un moment déterminé, mais dans l'évolution globale donnée avec l'embryon, qui implique un « enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent », une apparence de « mémoire organique »⁷⁷, bref une *autocréation*.

Mais Bergson va encore plus loin à la fois dans la critique des mécanismes de notre intelligence, mais aussi, de surcroît, dans la prise de conscience de ce qu'il y a par-delà l'intelligence elle-même ! C'est bien en effet un double exercice de réflexion qu'il nous propose à travers l'approfondissement de cas singuliers et par le biais de l'analogie avec la durée de notre conscience. Le même problème se pose à l'intelligence dès lors qu'elle veut « comprendre » la vie dans son ensemble, c'est-à-dire détecter l'inscription du temps dans les structures fines et complexes que sont les organismes vivants. Si l'état d'un corps brut ou même la position des points matériels d'un système défini et isolé par la science, dépend de ce qui se passait à l'instant précédent *t*, entièrement déterminé grâce aux équations différentielles dans lesquelles le temps jouerait le rôle de variable indépendante, peut-on en dire autant des corps vivants ? L'état d'un corps vivant trouve-t-il une explication complète dans l'état immédiatement antérieur ? Oui nous dira Bergson si l'on convient, *a priori*, d'assimiler le corps vivant aux autres corps de la nature et de l'identifier avec les systèmes

⁷⁴ *É. C.*, p. 18.

⁷⁵ *Ibid.*, nous soulignons.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 18-19.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 19.

artificiels sur lesquels opèrent le chimiste, le physicien et l'astronome. Mais ce qui intéresse le savant c'est ce qui donne prise au calcul, à la prévision de certains phénomènes qui se *répètent*. Mais de la « *création* organique, au contraire, des phénomènes évolutifs, nous n'entrevoyons même pas comment nous pourrions les soumettre à un traitement mathématique »⁷⁸. La distinction que fait Bergson ici est capitale. Pourquoi ? Parce qu'elle vient montrer les limites du modèle mathématique et d'une interprétation toute cartésienne de la vie. Dans la perspective autocréationniste de Bergson, l'effet n'est pas contenu dans la cause, et le moment actuel d'un corps vivant ne trouve pas sa raison d'être dans le moment immédiatement antérieur, puisqu'il est *imprévisible* ; plus encore, cette perspective implique que le *présent de mon corps, de ma vie, comprend tout mon passé, toute mon histoire*. L'autocréation est donc essentiellement inaccessible au calcul, et si on a pu penser le contraire, c'est en raison de ce que Bergson appelle « la métaphysique naturelle de l'esprit humain »⁷⁹, trouvant sa formulation la plus éloquente avec Galilée. Mais alors, dire que l'état d'un système isolé dépend de son état passé, n'est-ce pas faire « intervenir le temps » et situer le système dans la durée ? C'est là toute la difficulté que nous éprouvons quand nous essayons de comprendre le phénomène de la durée à partir des cadres de notre intelligence analytique. Nous ne voyons pas que nous ne séparons pas, comme il le faudrait, le « temps concret », le long duquel un système naturel se crée, du « temps abstrait » qui intervient dans nos spéculations sur les systèmes artificiels⁸⁰. Car en réalité, il ne peut pas y avoir d'instant immédiatement antérieur à un instant, pas plus qu'il n'y a de point mathématique contigu à un point mathématique. L'instant « immédiatement antérieur » est celui qui est relié à l'instant présent par l'intervalle *dt*. Il y a donc confusion ici entre les limites de l'intervalle et l'intervalle lui-même. Le calcul ne devient effectif que si l'on pense (découpe) le temps en termes de limite ou d'extrémité, que si l'on *conçoit* un *temps arrêté*. Les limites de l'intervalle ne sont jamais que des coupes sur le devenir, non le devenir lui-même. Soit une limite *dt*, il est évident qu'il s'agit d'un instantané sur un devenir, ou encore d'un instant qui,

⁷⁸ *É. C.*, p. 20, souligné dans le texte.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

en lui-même, n'est pas durée et qui suppose, pour que l'on passe à un nouvel instant, un mouvement qui repousse *dt*.

La connaissance d'un être vivant ou *système naturel* est une connaissance qui porte sur l'intervalle même de durée, tandis que la connaissance d'un *système artificiel* ou mathématique ne porte que sur l'extrémité⁸¹.

Nous avons affaire ici à une conception mathématique du mouvement ou du temps, mais aussi du vivant à l'origine de laquelle nous retrouvons l'idée métaphysique que le réel est calculable, prédictible, réductible à des équations :

Dans cette tradition, qui est la métaphysique de l'Occident, penser est calculer, et saisir le réel manier le nombre⁸².

C'est contre cette conception fortement enracinée dans notre science comme dans notre philosophie, d'inspiration platonicienne, que va prendre place la pensée de Bergson sur l'autocréation du vivant. C'est ainsi que nous serions conduit de l'observation du corps vivant individuel à une réflexion sur le phénomène de l'évolution lui-même comme « trait caractéristique de la vie »⁸³. L'être vivant (l'arbre, l'amibe, l'embryon, l'humain), par le fait même qu'il dure, représente un exemple éloquent, un cas singulier de phénomène d'émergence ou d'autocréation. Tel était le but de l'analogie avec la durée : nous reconduire à une étude de la vie pour elle-même, dans ce qu'elle a de spécifiquement créateur. Mais alors, comment expliquer la création de ces formes particulières du vivant que sont les espèces ? Peut-on comprendre l'évolution à partir des théories scientifiques ?

5.3 L'hypothèse transformiste

Disons-le tout de suite : le but poursuivi par Bergson n'est pas directement « scientifique », même s'il s'agira, pour fonder son argumentation, de s'appuyer sur certaines données ou expériences tirées de la biologie par exemple ; en fait, il s'agit pour Bergson de marquer

⁸¹ *Ibid.*, p. 22, souligné dans le texte.

⁸² A. Philonenko, *op. cit.*, p. 255.

⁸³ *É. C.*, p. 22.

d'emblée un *écart* entre le point de vue qu'il propose, à savoir une philosophie de la vie⁸⁴ et de la création, et celui de la science, dont les limites, qui en assurent aussi l'efficacité, sont le signe des limites plus profondes de notre connaissance, qu'il s'agit dès lors de dépasser. La confrontation avec les théories scientifiques, notamment le mécanisme ou le darwinisme, a pour objectif de démontrer positivement l'impuissance de la science à saisir l'essence de la vie comme autocréation, ce qu'elle ne prétend pas faire en effet, et à montrer aussi du même coup la capacité de la philosophie à le faire, ou en tout cas à donner des *indications* pour le faire.

Plus précisément, il s'agit bien pour Bergson de confirmer à nouveau l'analogie avec la durée de la conscience au contact avec les théories de l'évolution, et cela dans un double but : défendre une approche de l'évolution biologique qui puisse se fonder sur la science, donc sur l'observation des organes et des formes biologiques, mais par ailleurs donner au moins des indications positives sur le *mode d'action* de la vie elle-même, qui ne pourront vraiment être approfondies que par un retour, revendiqué comme intuitif, à notre conscience⁸⁵. Le dialogue avec la science vise donc à marquer, négativement, les limites d'un tel discours en les renvoyant à celles de notre intelligence, et positivement, permettre une nouvelle lecture de la vie d'inspiration (auto)créationniste⁸⁶.

Comment interpréter l'évolution du vivant ? Comment comprendre que « la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle »⁸⁷ ? L'hypothèse transformiste assure la généralisation d'une évidence qui s'impose à tout être conscient dès lors qu'il s'observe lui-même. Que constate-t-il ? D'une part qu'il change sans cesse, qu'il mûrit, qu'il est emporté dans un mouvement où le passé fait corps avec le présent. Le temps

⁸⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁵ Ce qui ne sera abordé qu'au chapitre troisième.

⁸⁶ De toute évidence, la philosophie de Bergson ne s'arrêtera pas devant un tel dualisme, nécessaire toutefois d'un point de vue méthodologique. En fait, il s'agit plutôt de marquer, d'une part, une *différence* qui préserve la légitimité de la science comme de la philosophie, et d'autre part, un *partage* qui les unit autour d'un même objet ou d'une même expérience, celle de la *vie*, « mixte elle-même par essence », voir à ce sujet Frédéric Worms, *Bergson et les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 193-194.

⁸⁷ *É. C.*, p. 23.

le marque de son empreinte et la forme qui le distingue, que ce soit son corps ou la façon dont sa pensée se décline, atteste son action *créatrice*. Je suis, tout à la fois, *le temps, du temps* et le *produit* du temps. La généralisation réalisée par le transformisme consiste à dire que partout où il y a du vivant, il y a un registre où le temps s'inscrit. Et si le registre réduit l'individu à n'être qu'un appendice ou une excroissance, une forme mortelle dont le vieillissement explicite que l'effort créateur est fini et qu'il rencontre sa limite⁸⁸ dans les phénomènes de catagénèse⁸⁹, l'inscription quant à elle, fait de l'individu un point de passage obligé, celui que la vie, envisagée dans le tout de son mouvement, doit emprunter pour porter à son plus haut degré de réalisation la force dont elle est porteuse, une force avant tout *créatrice*. En cela, Bergson renoue avec une idée essentiellement nietzschéenne : la nature comme la grande artiste où Dionysos est toujours prêt à ressurgir à travers les formes dessinées par Apollon.

Telle est bien l'essence du transformisme : admettre « que la continuité créatrice de l'évolution est le fondement de la vie »⁹⁰. S'il est dans l'erreur, alors il faudra admettre que les espèces vivantes sont nées « par un processus discontinu »⁹¹, dont, précise Bergson, nous n'avons aucune idée. Le raisonnement de Bergson, loin d'être dogmatique ou sophistique, s'appuie sur les nouvelles découvertes et les données de l'expérience telles que nous les révèlent à la fois l'embryogénie et l'anatomie comparées, de même que la paléontologie et la biologie⁹². C'est pourquoi, nous dira-t-il, « le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie »⁹³.

Bergson assimile dès lors la durée à un « courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour »⁹⁴. Pour donner un sens scientifique à cette continuité, il s'appuie sur la

⁸⁸ Nous expliciterons davantage cet aspect de l'autocréation lors de notre lecture du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*.

⁸⁹ Voir *É. C.*, p. 35.

⁹⁰ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 256.

⁹¹ *É. C.*, p. 24.

⁹² Voir *É. C.*, p. 24-25.

⁹³ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁴ *Ibid.*

théorie du plasma germinatif de Weismann⁹⁵. Ce plasma germinatif serait le moment de base, sorte de matrice originelle, comprenant les éléments générateurs, et se transmettant, tel quel, sans rien perdre de sa force. Ainsi la vie serait la durée créatrice du plasma germinatif, producteur des germes dont les individus organisés proprement dits sont issus. Par contre, Bergson modifie la thèse de Weismann qui pensait que le plasma germinatif était continu⁹⁶ et même permanent ; à cette continuité pensée sous la forme de la permanence (survivance des schèmes de l'intelligence), Bergson substitue la thèse de la « continuité d'énergie génétique »⁹⁷, donnant à entendre par là que le plasma germinatif est moins une chose comparable à un système isolé, qu'une durée agissante, qu'une force créatrice. Cette prise de position manifeste une thèse centrale du bergsonisme :

La vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé⁹⁸.

Le vivant est la forme projetée par la vie sur les mécanismes physico-chimiques, *l'intervalle où l'invention prend figure* ; il est la tentative de remonter la pente que la matière descend, c'est-à-dire la poursuite des mouvements anagénétiques, donc créateurs, à travers les processus de destruction catagénétiques. Mais nous anticipons ici une réflexion sur l'autocréation que nous poursuivrons au prochain chapitre et qui implique l'interaction de deux principes opposés. Qu'il suffise pour l'instant d'affirmer avec Bergson que la connivence profonde entre l'embryologie et la paléontologie nous confirme dans l'idée que la biologie devra se constituer comme une « *mécanique de la transformation* »⁹⁹. C'est à cette condition qu'elle accomplira, pour elle-même, la révolution que sut opérer la géométrie lorsqu'elle passa de la description statique des figures aux formules de leur engendrement : les mathématiques inauguraient alors une nouvelle époque et ouvraient, à la suite de Descartes, les portes de la modernité¹⁰⁰.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 32, souligné dans le texte.

¹⁰⁰ Voir *É. C.*, p. 32.

Mais là n'est pas l'essentiel de notre propos. Car ce que Bergson recherche et prétend dégager, à ce stade-ci, de son examen de l'évolution elle-même, et de son acceptation de l'hypothèse transformiste, c'est bien l'idée ou la thèse de *l'unité* et de la *continuité* de la vie :

L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès indivisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre¹⁰¹.

Il ne s'agit donc pas pour Bergson, dans son analyse du vivant, d'en rester au strict niveau de la succession effective entre les corps organisés et les espèces vivantes ; c'est là certes un passage « obligé », mais l'essentiel pour lui n'est pas tant d'expliquer les états initiaux et terminaux du changement, que la « tendance à changer » *elle-même*, c'est-à-dire la *création* qui serait au *fondement* de la vie. En ce sens, aucune biologie ne prétendra expliquer cet acte *originel*, cette continuité de changement. Il y a donc bien un « saut », comme le fait remarquer Frédéric Worms, dans le discours de Bergson, dans le passage de la succession et de la transmission génétiques « à l'unité et à la continuité de la vie »¹⁰². Mais ce saut « définit précisément notre ignorance, et le point précis d'intervention de l'analogie avec la durée, par laquelle Bergson prétend la combler »¹⁰³. Tel est le point essentiel de l'argumentation de Bergson, qui devait nous ramener à la prise en compte de l'analogie avec la conscience, que tout laissait en quelque sorte pressentir depuis l'assimilation de la durée à l'existence :

Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait *jaillir* une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents¹⁰⁴.

La validité de l'hypothèse transformiste conduit donc à la généralisation de la thèse de l'autocréation : même poussée, même processus, même variation qui se poursuit à tout moment, insensiblement, *dans chaque être vivant*, et surtout, même *imprévisibilité* :

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰² F. Worms, *op. cit.*, p. 197.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *É. C.*, p. 27, nous soulignons.

Ce qui est vrai de la production d'une nouvelle espèce l'est aussi de celle d'un nouvel individu, et plus généralement de n'importe quel moment de n'importe quelle forme vivante¹⁰⁵.

C'est le point essentiel où nous voulions arriver dans notre réflexion. Nous avons donc fait un pas important dans la recherche de la pertinence de la thèse de l'autocréation appliquée au phénomène du vivant. Mais il y a une autre dimension de l'autocréation, tout aussi fondamentale, dont nous avons déjà parlé certes, et sur laquelle Bergson insiste avec plus de vigueur dans cette section du texte, qui doit maintenant retenir notre attention, ne serait-ce que pour mieux faire saisir à la fois ce qu'il y a de créateur dans la vie, mais aussi la difficulté face à laquelle notre intelligence est confrontée devant une telle conception de la vie.

5.4 La connaissance de l'imprévisibilité

Avant d'arriver à l'hypothèse d'une « finalité immanente à la vie »¹⁰⁶, hypothèse qui semble contredire de prime abord la thèse de l'autocréation, et à une relecture de l'évolution qui en découle, Bergson est obligé de revenir sur la nature de notre intelligence, considérée comme un obstacle à la compréhension de la vie et de la création. Après avoir insisté sur l'unité et la continuité¹⁰⁷ de l'évolution de la vie, Bergson attire maintenant notre attention sur un autre caractère majeur, à savoir l'imprévisibilité et la nouveauté non pas relatives, mais absolues, de ses effets ou de ses formes, ce qui conduit, par conséquent, à dépasser le point de vue mécaniste. Le point essentiel soutenu par Bergson consiste à dire que l'intervention des « causes extérieures », telles que l'influence du milieu comme facteur de sélection et d'adaptation, ne parviendrait à expliquer la forme qui s'est produite que par pétition de principe :

Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 28. « En ce sens on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose », *ibid.*, p. 28-29. C'est aussi une thèse fondamentale du bergsonisme, celle d'une conscience coextensive à la vie, qui est implicitement exprimée ici. Les types de vie, en tant qu'ils durent, devront être conçus comme des formes de conscience.

¹⁰⁶ *É. C.*, p. 44.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite : de la prévoir il ne saurait être question¹⁰⁸.

C'est chose impossible ou absurde de prétendre « expliquer » la création d'une forme nouvelle en connaissant le détail de ses causes, dans la mesure où cette information en question *n'existent pas avant* la création elle-même. Ce n'est qu'après coup, dans une sorte de regard rétrospectif, qu'une interprétation est possible, ce qui ne veut pas dire toutefois qu'on sait *comment et pourquoi* le nouveau s'annonçait¹⁰⁹. Tant qu'il n'était pas réalisé on ne pouvait anticiper la forme qu'il prendrait. De cela résulte la nécessité de dégager une nouvelle conception de la causalité. La cause n'est pas antérieure à l'effet, elle lui est *contemporaine*, et Bergson va même jusqu'à concevoir que *l'effet agit sur sa cause* dans une sorte de mouvement rétroactif :

Ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent¹¹⁰.

Cette reconfiguration de la cause par l'effet, qui est une des caractérisations de l'autocréation, marque l'impossibilité d'étendre le modèle de la déduction au tout de la réalité. Le vivant, dans son devenir autocréateur, n'est pas comparable aux mouvements des planètes dont nous pouvons prévoir, à partir des données dont nous disposons actuellement, la position qu'elles occuperont à tel moment de leur parcours :

Des phénomènes astronomiques on dira qu'ils manifestent un ordre admirable, entendant par là qu'on peut les prévoir mathématiquement. Et l'on trouvera un ordre non moins admirable à une symphonie de Beethoven, qui est la génialité, l'originalité et par conséquent l'imprévisibilité même »¹¹¹.

¹⁰⁸ *É. C.*, 27. Si l'explication est rétrospective pour Bergson l'imprévisibilité, quant à elle, précède toute forme d'explication.

¹⁰⁹ C'est là un problème épistémologique sur lequel nous reviendrons et qui engage une tout autre conception du bergsonisme.

¹¹⁰ *É. C.*, p. 165. « Dira-t-on qu'on pourrait la prévoir (la forme nouvelle) si l'on connaissait, dans tous leurs détails, les conditions où elle se produira ? Mais ces conditions font corps avec elle et ne font qu'un avec elle, étant caractéristique du moment où la vie se trouve alors de son histoire : comment supposer connue par avance une situation qui est unique en son genre, qui ne s'est pas encore produite et ne se reproduira jamais ? », *ibid.*, p. 27-28.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 225.

Nous pouvons également tirer une autre conclusion, à la fois surprenante et troublante, de notre réflexion sur l'autocréation : *l'imprévisibilité de la nouveauté nous confronte à l'explicable*. Comment comprendre la thèse de l'autocréation du vivant, « saisir » le caractère imprévisible du « processus de création organique »¹¹², dès lors que « ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire »¹¹³, créatrice de surcroît, échappe à notre intelligence ? Comment savoir que l'imprévisibilité, en tant que phénomène inhérent à la vie, existe ? D'entrée de jeu l'intelligence interprète ce phénomène comme étant le symptôme de notre ignorance :

La vie a beau évoluer sous nos yeux comme une création continue d'imprévisible forme : toujours l'idée subsiste que forme, imprévisibilité et continuité sont de pures apparences, où se reflètent autant d'ignorances¹¹⁴.

Bergson va encore plus loin dans sa critique en montrant que ce sont les structures mêmes de notre connaissance qui ne sont pas constituées pour comprendre la nouveauté dans toute sa radicalité :

Mais contre cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolues des formes toute notre intelligence s'insurge¹¹⁵.

La réflexion philosophique est ici confrontée à un préjugé fortement enraciné dans notre intelligence selon lequel « le même produit le même »¹¹⁶. Notre intelligence raisonne à l'intérieur d'une représentation du temps qui fait abstraction de la durée. C'est pourquoi nous dira Bergson, « nous ne *pensons* pas le temps réel »¹¹⁷. Contrairement au point de vue des théories scientifiques qui affirment que l'idée d'imprévisibilité ou de création est l'expression de notre ignorance, voire même une sorte d'épiphiénomène, et que tout phénomène est ou

¹¹² *Ibid.*, p. 31.

¹¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 29. Voir aussi les pages 163 à 166 que nous avons analysées précédemment, voir *supra*, chapitre I.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 29 ; voir aussi p. 45-46.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 46, souligné dans le texte.

peut être prédictible, Bergson dira que ce n'est là qu'un aspect de la réalité appréhendé par les formes mêmes de notre intelligence :

On ne prévoit de l'avenir que ce qui ressemble au passé ou ce qui est recomposable avec des éléments semblables à ceux du passé. Tel est le cas des faits astronomiques, physiques, chimiques [...]¹¹⁸

Nous pensons un temps abstrait qui *se répète*, c'est-à-dire qui fait partie d'un système où se juxtaposent des éléments censés immuables, où il ne se produit que des changements de position, des déplacements ou des réarrangements de parties, et où par conséquent « il n'y a pas d'absurdité théorique à imaginer que les choses soient remises en place », et que « les mêmes phénomènes élémentaires peuvent se répéter »¹¹⁹. L'intelligence apparaît donc ici comme naturellement incapable de penser la vie dans son *jaillissement*¹²⁰, parce qu'elle est incapable de penser la durée comme *autocréation* :

Si le tout est original, elle (l'intelligence) s'arrange pour l'analyser en éléments ou en aspects qui soient *à peu près* la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. [...] Ce qui se présente aux sens comme une histoire continue se décomposerait, nous dira-t-on, en états successifs. Ce qui vous donne l'impression d'un état original se résout, à l'analyse, en faits élémentaires dont chacun est la répétition d'un fait connu. Ce que vous appelez une forme imprévisible n'est qu'un arrangement nouveau d'éléments anciens. Les causes élémentaires dont l'ensemble a déterminé cet arrangement sont elles-mêmes des causes anciennes qui se répètent en adoptant un ordre nouveau. La connaissance des éléments et des causes élémentaires eût permis de dessiner par avance la forme vivante qui en est la somme ou le résultat.¹²¹

C'est précisément contre cette forme d'argumentation, qui est au fondement du déterminisme physique ou du mécanisme, que s'inscrit la thèse de la création continue d'imprévisible nouveauté. Ainsi une conclusion importante s'impose à ce stade-ci de notre travail : la nouveauté radicalement imprévisible de la création ne peut jamais être décrite ou déduite *en elle-même*, puisqu'elle est contradictoire avec la structure même de notre connaissance ; par contre, on peut l'atteindre de façon *indirecte* par une *critique* précise de cette même

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 165, souligné dans le texte.

¹²¹ *Ibid.*, p. 29-30, souligné dans le texte.

connaissance¹²². Une telle réflexion sur la question de l'autocréation montre encore plus nettement les limites de notre connaissance rationnelle et objective de la vie.

Mais se pose alors la question de savoir si la connaissance se divise en deux segments incapables de s'ajuster l'un à l'autre si, d'un côté, il y a une science qui est celle de la répétition¹²³, et de l'autre côté, une science qui est celle de la création, sans qu'il existe la moindre passerelle conduisant de l'une à l'autre. Le problème se pose en effet lorsqu'on lit Bergson, mais c'est peut-être là aussi l'un des enjeux fondamentaux de toute sa philosophie que de penser une telle unité entre la science et la philosophie. Bien que nous ne puissions envisager de développer sur cette question, ce qui nous amènerait trop loin de notre sujet, mentionnons toutefois que si, comme le déclarait justement Bergson, l'univers dure, et que si, d'autre part, les systèmes qu'étudie la science ne sont clos qu'artificiellement par l'intelligence, et que si enfin, nous les considérons attentivement, alors nous verrions qu'on ne saurait leur refuser une participation à la durée de l'univers. En fait, il s'agit ici pour Bergson d'être cohérent avec sa critique des mécanismes propres à notre intelligence qui ne peuvent saisir directement, d'où leur limite, la création continue d'imprévisible nouveauté à l'œuvre dans la vie ! Dès lors la question se pose : quelle thèse philosophique, quelle philosophie en est capable ? Telle est la question ici soulevée par Bergson¹²⁴.

Il faut bien comprendre qu'il s'agit, pour Bergson, de considérer la question de l'imprévisibilité et de la nouveauté non pas comme un obstacle à la connaissance ou à la rationalité, « mais comme un appel à une connaissance ou à une rationalité plus haute et plus complète »¹²⁵. Plus encore, l'imprévisibilité en tant que telle n'est pas le signe d'un défaut,

¹²² Voir F. Worms, *op. cit.*, p. 198. Il faut tout de même constater ici que la « critique » ne nous place pas « en-dehors » de l'intelligence ou de la raison. Ce n'est que par la raison qu'on peut critiquer les mécanismes de la raison. Il faudrait alors parler plus précisément d'une forme d'autocritique comme disposition naturelle de la raison humaine. C'est ce chemin que semble emprunter ici Bergson.

¹²³ *É. C.*, p. 29.

¹²⁴ « Il n'y a qu'une philosophie, assignant à la science de la matière et à la métaphysique de la vie leur place au sein de l'univers qui dure. Et c'est cette assignation, cette situation de la répétition et de la création qui est un des objets fondamentaux de *L'Évolution créatrice* », A. Philonenko, *op. cit.*, p. 257-258. Mais n'est-ce pas limiter la connaissance scientifique elle-même en la réduisant à la considération des choses qui « se répètent » ?

¹²⁵ F. Worms, *op. cit.*, p. 200.

d'un manque ou d'une « absence d'être », mais très précisément « de la présence d'un être dont la nature créatrice nous est révélée à travers cette imprévisibilité même »¹²⁶. Ainsi, le phénomène de la nouveauté et de l'imprévisibilité radicales nous conduit-il à la fois à une *ontologie* et à une *épistémologie*, « à la recherche d'un être, et à la définition d'une méthode spécifique capable de l'atteindre »¹²⁷. Cet « être » dont parle F. Worms, ne serait-il pas l'autocréation elle-même et la méthode dont il est question l'intuition¹²⁸?

Ainsi pour aller plus loin dans la compréhension de cette idée fondamentale comme dans l'interprétation bergsonienne de la vie et de l'évolution qui en découle, nous devons maintenant confronter les résultats de notre analyse aux théories scientifiques qui ont cours au 19^e siècle. Cela nous amènera à un point critique de notre travail : doit-on parler de création continue ou de création originelle ? Y a-t-il une origine à l'autocréation ? Si oui, doit-on penser cette origine comme étant immanente ou transcendante ? Cet « être » en question, est-il un point de départ *absolu* dans le temps ou est-il toujours en train de naître à lui-même ? En quoi la question de l'origine est-elle compatible avec l'autocréation ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre en analysant la conception bergsonienne de la vie et de l'évolution.

5.5 La critique du mécanisme et du finalisme

La critique des théories scientifiques doit permettre de mieux comprendre comment Bergson en est arrivé à la formulation de l'hypothèse de l'élan vital, qui sera au cœur de sa conception de la vie, de l'évolution et de la création. Qu'est-ce qui pose problème dans les explications mécanistes ? D'une part, le mécanisme est une vision de la nature qui s'inspire essentiellement des représentations ou du fonctionnement de notre intelligence. L'explication qui en résulte est donc valable uniquement pour les systèmes que notre pensée « détache

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Voir à ce sujet les analyses de G. Deleuze dans *Le bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 1997, chapitre I, p. 1 à 28.

artificiallement du tout »¹²⁹. Qu'est-ce à dire ? D'abord que l'explication mécaniste renvoie à l'idée, que nous avons certes déjà développée, que des mêmes causes résultent les mêmes effets, c'est-à-dire à l'idée de causalité efficiente. Elle renvoie aussi à l'idée d'un ordre dans la succession des phénomènes naturels, par lequel le présent s'explique à partir du passé, trouve dans des événements antérieurs sa raison et son fondement, de telle sorte que l'on puisse ensuite, à partir de cette « explication », prévoir le futur :

L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*¹³⁰.

Le mécanisme apparaît donc valable pour les nombreux systèmes que la science isole, systèmes dont elle prétend calculer tous les états parce qu'elle réduit le temps à une variable indifférente. C'est le sens de la fameuse proposition de Laplace d'une intelligence surhumaine qui pourrait embrasser dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome¹³¹. Cette même idée, ce même présupposé est exprimé par Du Bois-Reymond ainsi que par A. Huxley, eux-mêmes cités par Bergson. Le problème c'est que ce présupposé implique l'idée selon laquelle le temps est dépourvu d'efficace, et du moment qu'il ne fait rien, il n'est rien :

Le mécanisme radical implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois¹³².

Ainsi l'un des présupposés fondamentaux du mécanisme est que la nature est intelligible et qu'il faut dès lors connaître les « règles du jeu » ou de la « fabrication » du puzzle qu'il s'agit reconstituer. Ces règles en question ne sont nul autre que les lois de la nature qui nous

¹²⁹ *É. C.*, p. 27.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 38, souligné dans le texte.

¹³¹ *Ibid.* E. Cassirer a bien démontré la structure dialectique de la supposition de Laplace. Car de deux choses l'une : ou bien l'Esprit de Laplace calcule comme nous, et alors on ne voit pas comment il pourrait exprimer l'universalité mathématique que n'atteint pas dans son travail la pensée humaine, ou bien il calcule autrement que nous, mais alors c'est une fiction inutile, voir A. Philonenko, *op. cit.*, p. 259, n.23.

¹³² *É. C.*, p. 39.

permettent justement de calculer et de prédire les événements. La nature est donc conçue « comme une immense machine régie par des lois mathématiques »¹³³.

Le mécanisme n'envisage de la réalité que l'aspect similitude ou répétition. Il est donc dominé par cette loi qu'il y a dans la nature que du même reproduisant du même¹³⁴.

Envisagé de cette façon le mécanisme n'est plus tout à fait rattaché à l'idée de causalité, ou à une interprétation de la succession. Car les lois de la nature étant ce qu'elles sont, c'est-à-dire toujours les mêmes, le mécanisme donne donc une explication du tout par ces lois. Ce qui importe dans cette perspective d'une « mathématique universelle », c'est que le tout soit « donné » et, donc, prédictible. Il y a donc dans cette vision de la réalité plus qu'une volonté de résoudre la matière en particules élémentaires ; il y a l'idée que la nature, en son fond, est d'essence mathématique, et qu'il y a, par conséquent, dans le *modus operandi* de l'intelligence, réduction ou identification du complexe au simple, du concret à l'abstrait, du nouveau à l'ancien. Ainsi l'intelligence croit donc découvrir, à travers ce qu'elle construit, la réalité de la nature.

Le finalisme, sous sa forme radicale, telle que nous le retrouvons chez Leibniz, participe selon Bergson du même postulat, de la même errance. Sous son aspect le plus trivial, il désigne le fait que nous pourrions expliquer le présent non plus par le passé, mais par le futur, il substitue « l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé »¹³⁵. L'existence des choses et des êtres ne fait que réaliser un « programme », tracé à l'avance : « comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné* »¹³⁶. Bergson souligne ici un point important : à l'inverse du mécanisme, le finalisme est susceptible de prendre des formes diverses et, dans la mesure où Bergson retiendra une certaine conception de la finalité, sur laquelle nous reviendrons plus loin, on conçoit qu'il faille indiquer par où plus précisément il faut le réfuter.

¹³³ *Ibid.*, p. 45.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *É. C.*, p. 40.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 39, souligné dans le texte.

Il faut dire toutefois que le finalisme prend acte des transformations qui se déroulent dans la matière ; il prend acte également du fait que le présent ne s'explique pas entièrement à partir de l'ancien présent comme si nous pouvions les superposer l'un et l'autre. De plus, le finalisme va nous donner une explication intellectuelle de la nouveauté. Il affirmera que ce qui est nouveau ici par rapport au passé est dû à l'attraction du futur. Par contre, dans cette hypothèse, le nouveau est encore une fois réductible à du connu, ce qui est différent est encore ramené à de l'identique, dans la mesure où la structure causale de la succession est plus complexe, puisqu'elle suit cette fois un ordre inverse de l'hypothèse mécaniste, et que l'impulsion du passé sur le présent joue un rôle secondaire *versus* l'attraction du futur. Cette interprétation reste liée pour Bergson, et sans doute de manière justifiée, à l'évolutionnisme de Spencer :

Telle est pourtant notre illusion quand nous définissons l'évolution de la vie par « le passage de l'homogène à l'hétérogène » ou par tout autre concept obtenu en composant entre eux des fragments d'intelligence. Nous nous plaçons en un des points d'aboutissement de l'évolution, le principal sans doute, mais non pas le seul ; en ce point même nous ne prenons pas tout ce qui s'y trouve, car nous ne retenons de l'intelligence qu'un ou deux des concepts où elle s'exprime : et c'est cette partie d'une partie que nous déclarons représentative du tout, de quelque chose même qui déborde le tout consolidé, je veux dire du mouvement évolutif dont ce « tout » n'est que la phase actuelle !¹³⁷.

Le finalisme ainsi défini est donc victime de ce que Bergson appelle « l'illusion rétrospective », ou le mirage du « futur antérieur ». Le futur en effet ne saurait exister comme événement dans le présent. Par définition, « demain » n'existe pas lorsque j'en parle, du moins comme événement. Tout ce que l'on peut dire, c'est que le présent a été un futur par rapport au passé. Antérieurement, il était un futur. Nous pouvons donc de cette manière comparer indirectement le futur au présent, retrouver la naissance d'un grand courant esthétique ou d'une nouvelle idée politique dans le passé que nous éclairons ainsi à partir d'un regard rétrospectif, un regard au présent¹³⁸. Mais ce n'est pas le véritable futur que je découvre ainsi. C'est plutôt un futur qui s'est déjà transformé en présent, et dont je soupçonne qu'il a pu avoir un rôle d'appel, d'attraction sur le passé. C'est en ce sens que

¹³⁷ É. C., p. 50. Voir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique philosophique*, op. cit., p. 312 et 314.

¹³⁸ Voir P. M., p. 110 à 114.

Spencer fait de l'espèce humaine le but ultime de l'évolution dans les *Principes de biologie*. Ainsi, à partir de la représentation que j'ai du passé dans le présent, je me forge une représentation indirecte de ce qu'a *pu être* le futur antérieurement. C'est ce que nous pourrions aussi appeler la *fabrication du possible*, qui est un autre nom de l'illusion rétrospective tant critiquée par Bergson. Mais en réalité, une telle représentation ne dit pas grand chose du futur véritable : elle fait du futur un événement, un terme de l'évolution qui influence son déroulement, une fin déjà connue du film que représente l'évolution, alors que par définition cet événement n'existe pas encore dans le présent. Vouloir procéder ainsi pour comparer le futur au présent est donc tout simplement raisonner à l'intérieur d'une illusion, c'est-à-dire fabriquer une fiction. En d'autres termes, c'est penser qu'il existe une forme causale nécessaire entre les trois dimensions du temps, alors que nous sommes en présence d'une simple idée inventée par la pensée¹³⁹, oubliant que le présent lui-même est incommensurable au futur. Cette idée n'ajoute pas un futur au présent. Elle implique plutôt, aussi étrange que cette expression puisse paraître, une soustraction du présent, c'est-à-dire une représentation de celui-ci à partir d'un possible inventé par l'intelligence. En fait, cette soustraction anthropomorphique nous apprend donc plus sur le fonctionnement de notre pensée que sur la réalité elle-même ! D'où l'énoncé de Bergson :

L'erreur du finalisme radical, comme d'ailleurs celle du mécanisme radical, est d'étendre trop loin l'application de certains concepts naturels à notre intelligence¹⁴⁰.

Mais il y a une autre interprétation du finalisme classique que va critiquer Bergson. Celle-ci se dédouble en deux formes : le créationnisme et l'immanentisme. Le créationnisme implique l'idée selon laquelle une *intention* est donnée au départ et en *dehors* de la nature. Elle a été fabriquée selon un plan. L'immanentisme suppose que le plan se révèle de l'intérieur au fur et à mesure que la construction se développe. Le plan est en même temps une force interne et un programme qui informe de l'intérieur le développement évolutif de la nature. C'est cet immanentisme qui est illustré maintes fois par la référence à Aristote et Leibniz. L'intérêt de la thèse immanentiste est liée à l'idée selon laquelle la raison d'être des transformations qui

¹³⁹ Pour conjurer peut-être son angoisse du temps ou de l'inconnu.

¹⁴⁰ *É. C.*, p. 44.

se produisent dans le présent n'est pas due, contrairement à la première forme de finalisme, à un événement du futur, mais à un programme que le présent contient. Cette transformation a une forme qui n'est pas encore entièrement révélée dans le présent, mais qu'il contient à l'intérieur de lui. Nul n'est besoin alors que cette forme de transformation ait un sens qui coïncide nécessairement avec un événement qui l'accomplit. Nous pouvons toujours admettre que le programme n'est pas fait pour être entièrement actualisé dans la nature, et qu'il reste là, en latence, sans jamais pouvoir se développer totalement. Dans cette perspective nous faisons la différence entre ce qui est un événement ou un phénomène, et un principe, une forme interne qui donne un ordre aux événements. Ce principe, cette forme interne est précisément l'intention, non plus de Dieu comme dans la tradition chrétienne, ou de l'Idée comme dans le platonisme, mais plutôt d'un *logos*, d'une raison immanente comme chez Aristote.

Nous retrouvons à l'intérieur de cette conception de la finalité non seulement une différence entre le passé et le présent, mais aussi une explication de la contingence et du devenir ; de plus, elle prétend expliquer l'imprévisibilité du futur, comme c'est le cas chez Aristote pour le mouvement des corps appartenant au monde sublunaire. Qu'est-ce qui pose problème alors pour Bergson dans cette conception de la nature ? Quelque chose de fondamental qui échappe effectivement aux deux doctrines. En effet, l'explication de la contingence, de l'imprévisibilité ou de la nouveauté repose sur un principe ou la conjonction de plusieurs principes qui ne sont pas *temporels* :

L'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de formes¹⁴¹.

Par exemple, ce qui fait la contingence des êtres sublunaires est toujours la présence d'une forme dans la matière, le caractère sensible de la forme qui les anime, qui est cause de leur activité, leur croissance ou leur développement. Par conséquent, et tel est le problème pour Bergson, l'imprévisible nouveauté ou la création en tant que telle, est toujours, à l'égard de la forme interne qui oriente et commande chaque être, *quelque chose en moins*, quelque chose de restrictif ou de négatif. Pour concevoir l'idée de finalité, il faut donc toujours se rapporter

¹⁴¹ *É. C.*, p. 45.

au fait que les choses qui existent dans l'espace et le temps sont déterminées par un principe qui n'est pas temporel. De là apparaît un décalage, une distorsion, entre le sensible et l'intelligible, entre le temps et l'éternité, entre le *tout fait* et le *se faisant*. C'est ainsi, de la même façon, que la forme ou la cause finale a par définition un caractère donné, un caractère intelligible, que l'intelligence humaine soit ou non en mesure de retrouver cette intelligibilité. Nous avons donc affaire à une conception abstraite de la réalité qui implique que ce qui commande au présent est en dehors du présent. Comment peut-on être à la fois en dehors et en dedans ? Cette abstraction est à son comble lorsque l'intelligence prétend comparer notre condition spatio-temporelle à autre chose qu'elle ! Mais ce à quoi nous voulons la comparer pour Bergson ne peut être alors qu'une fiction intellectuelle. Prétendre à cette comparaison, n'est pas se placer en dehors du temps, en dehors du présent. C'est au contraire ne voir le présent qu'à la lueur d'un possible que l'intelligence fabrique, c'est priver le présent de sa richesse, de la temporalité qu'il contient. Cette manière de procéder, de raisonner, qui caractérise notre intelligence nous sépare de cette temporalité en *ajoutant* quelque chose à celle-ci, ce qui a pour conséquence de nous empêcher d'en percevoir le sens *créateur*. Si nous voulons accéder à l'expérience du présent de la création, si nous voulons parler de la vie et de l'évolution, alors il faudra le faire *sans en sortir*, sans « fabriquer » une réalité en soi. Ainsi, pour Bergson, l'invention d'une telle fiction ne nous fait pas mettre un pied en dehors, mais nous conduit au contraire à une image appauvrie de la réalité, une image taillée par l'intelligence elle-même. L'on pourrait dire que c'est là, en quelque sorte, une critique bergsonienne du platonisme :

Platon fut le premier à ériger en théorie que connaître le réel consiste à lui trouver son Idée, c'est-à-dire à le faire entrer dans un cadre préexistant qui serait déjà à notre disposition – comme si nous possédions implicitement la science universelle. Mais cette croyance est naturelle à l'intelligence humaine, toujours préoccupée de savoir sous quelle ancienne rubrique elle cataloguera n'importe quel objet nouveau [...]¹⁴².

Notre intelligence, essentiellement platonicienne, « se détourne de la vision du temps »¹⁴³. De là la signification de l'affirmation de Bergson selon laquelle nous ne pensons pas le temps

¹⁴² *É. C.*, p. 49.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 46.

réel, nous pensons plutôt un temps abstrait, qui est une représentation mathématique, géométrique¹⁴⁴ de la durée elle-même, qui est la même dans le cas du mécanisme radical (où l'on regarde du passé vers l'avenir) et dans le cas du finalisme radical (où l'on regarde de l'avenir vers le passé). De sorte que le passé du mécanisme n'est pas à proprement parler du passé : il contient tout, sans rien produire de nouveau ; et inversement, l'avenir du finalisme radical n'est pas non plus producteur : ce n'est qu'un plan pour ajuster *more geometrico* le « tout fait ». Ainsi ces deux théories « explicatives » de la réalité, de la vie, expriment la même impuissance de notre intelligence : « concentrée sur ce qui se répète, uniquement préoccupée à souder le même au même... elle répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche »¹⁴⁵. Elle ne peut pas, ni ne veut penser la création. Qu'il s'agisse des *antécédents* mécaniques ou de l'*intention* finale, dans les deux cas il s'agit de réduire l'action à une cause préexistante en annulant sa nouveauté et, *ipso facto*, sa création. Bergson souligne avec énergie comment cette impuissance s'enracine au plus profond de notre être comme principe d'action, où il s'agit moins d'inventer que « de diriger des mouvements combinés en vue de l'exécution d'un modèle »¹⁴⁶, à reproduire le même selon des schémas connus ; et même, nous dira Bergson, si elle invente, « elle procède ou s' imagine procéder par un arrangement nouveau d'éléments connus »¹⁴⁷ :

L'idée que nous pourrions avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut-être une nouvelle méthode de penser, nous répugne profondément¹⁴⁸.

Par contre, si nous ne pensons pas le temps, nous le vivons, « parce que la vie déborde l'intelligence »¹⁴⁹. Qu'est-ce à dire ? Bergson exprime ici une idée fondamentale qu'il développera davantage dans les deux chapitres centraux de *L'Évolution créatrice* : il y aurait

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

autour de la représentation intellectuelle une place, une « frange indécise »¹⁵⁰, c'est-à-dire le sentiment « de notre évolution et de l'évolution de toutes choses dans la pure durée »¹⁵¹. Notre représentation serait, en quelque sorte, un « noyau lumineux »¹⁵², une sorte de rétrécissement par condensation « d'une puissance plus vaste »¹⁵³ qui serait l'intuition. D'une part, notre intelligence serait une contraction de la vie mentale, d'autre part, cette « vague intuition »¹⁵⁴ qui l'enserme nous échappe, et cela pour deux raisons principales : d'abord, parce qu'elle ne nous intéresse pas, étant d'aucun secours pour diriger notre action sur les choses, mais aussi parce que le langage, lui-même fait pour l'action, ne nous permet pas de l'exprimer. Il est donc naturel que le mécanisme radical et le finalisme radical s'imposent en quelque sorte à notre vision des choses. Ils émergent de ce noyau brillant dans la représentation qui satisfait notre « tendance à la solidité ».

Ainsi, c'est en examinant les principes de notre intelligence qu'on comprend mieux les limites de ses représentations que sont, entre autres, le mécanisme et le finalisme. Concernant la conception classique de la finalité, Bergson dira qu'elle postule à la fois trop et trop peu, qu'elle est à la fois trop large et trop étroite¹⁵⁵. Elle postule trop peu lorsque, prenant pour seul fondement l'intelligence, réduisant à l'excès la signification de la vie, elle entreprend l'explication de la totalité du vivant ; par contre, elle postule trop en donnant à l'intelligence, « faculté de lier le même au même »¹⁵⁶, le pouvoir de restituer la réalité elle-même « créatrice et productrice d'effets »¹⁵⁷, en supposant une « préexistence de l'avenir dans le présent sous forme d'idée »¹⁵⁸. L'avenir apparaît alors comme le principe d'explication du passé ; il n'est plus un résultat, mais une fin qui éclaire tout. Rien de tel dans la conception bergsonienne de

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

l'autocréation, puisque l'avenir apparaît alors comme « dilatant le présent »¹⁵⁹. Il ne peut donc pas être contenu dans le présent sous forme de fin représentée.

Mécanisme et finalisme, qui sont les cadres à l'intérieur desquels notre intelligence interprète la réalité, doivent donc être dépassés pour accéder à l'expérience de la réalité comme autocréation, c'est-à-dire comme « jaillissement ininterrompu de nouveautés »¹⁶⁰. Le problème mais aussi l'enjeu métaphysique essentiel de la réflexion de Bergson dans *L'Évolution créatrice*, consistera dans la recherche d'une réponse à cette question cruciale : comment dépasser cette manière habituelle de penser, cette logique pragmatique de l'action qui révèle à la fois les limites mais aussi la faillite d'une telle méthode dans « les théories de la vie »¹⁶¹, et « ressaisir le mouvement intérieur de la vie »¹⁶², « la vraie nature de l'activité vitale »¹⁶³ ? Peut-être avons-nous ici un avant-goût de la réponse de Bergson qui ne sera développée que plus loin dans le texte : en nous tournant vers le sentiment, au sens fort du terme, qui enveloppe le noyau intellectuel de notre représentation et qui n'est nul autre que *l'intuition*, qui est « la partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation et qui a passée en *contrebande* »¹⁶⁴. C'est là en effet que nous pourrions trouver non seulement des indications pour dilater la forme intellectuelle de notre pensée, mais aussi pour saisir la réalité dans son aspect à la fois *original* et *originel*.

5.6 Le finalisme à rebours

Il ne saurait donc y avoir d'idée préétablie de l'évolution des espèces, de formes logiques que la biologie manifesterait et gâterait à la fois, comme le temps gâte l'éternité dans le célèbre passage du *Timée*. Ce que nous demande de penser Bergson ce n'est donc pas l'hypothèse d'un principe final, au sens d'une forme qui expliquerait le déroulement de l'évolution sans y

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶² *Ibid.*, p. 46.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 49, nous soulignons.

participer. Si la vie est plus que l'agencement des corps vivants, sorte de « bricolage évolutif » où l'adaptation se réalise par le réemploi de structures préexistantes et non par la création d'individus qui seraient les plus aptes à remplir des fonctions nouvelles, elle n'est pas pour autant un principe *détaché* du présent, des conditions spatio-temporelles dans lesquelles l'expérience humaine est donnée. La vie n'est ni un événement futur qui orienterait le présent, ni un principe de développement posé en dehors du temps. Ainsi l'idée même de transcendance semble totalement réfutée par l'argumentation de Bergson relativement à la question de l'évolution et de la création. La philosophie doit donc rechercher le *sens de l'autocréation dans l'immanence de la temporalité*.

Mais pour y arriver, il faudra montrer les limites de la conception classique de la finalité, apparentée à Leibniz, selon laquelle l'univers serait la réalisation d'un plan. Il est vrai, comme le souligne Bergson, que cette proposition ne saurait se montrer empiriquement ; par contre, comment prouver que ce qui émerge est radicalement nouveau et n'était pas contenu implicitement « en puissance » dans ce qui était déjà là ? S'il est impossible de démontrer empiriquement que cette « raison » en question existait préalablement dans une dimension *a priori* dont la nature ne serait que le déploiement, n'est-il pas impossible aussi de démontrer qu'elle n'y était pas ? Mais encore une fois, ce postulat (ou cette croyance), auquel adhère le finalisme radical, est inadmissible puisqu'il implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et que la durée elle-même exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois¹⁶⁵. Ainsi, une telle conception de la finalité oblitère nécessairement la réalité créatrice du temps en substituant le « tout fait » à « ce qui est en train de se faire » :

La vie, avons-nous dit, transcende la finalité comme les autres catégories. Elle est essentiellement un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut. Il n'y a donc pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan [...]. On aurait tort de considérer l'humanité, telle que nous l'avons sous nos yeux, comme préformée dans le mouvement évolutif. On ne peut même pas dire qu'elle soit l'aboutissement de l'évolution entière, car l'évolution s'est accomplie sur plusieurs lignes divergentes, et, si l'espèce humaine

¹⁶⁵ *É. C.*, p. 39.

est à l'extrémité de l'une d'elle, d'autres lignes ont été suivies avec d'autres espèces au bout¹⁶⁶.

Nulle puissance n'eût pu lire, dans un état du vivant, dans un état de la matière, dans une tendance immanente de la vie, ce qu'elle deviendrait à un moment donné de son histoire. Il n'y a pas de point de vue des points de vue. Le regard de l'intelligence se dirige vers le passé, l'horizon du futur lui demeure obscur. Il n'y a donc pas de plan de la vie et le caractère imprévisible du futur n'est pas lié à une limite de notre connaissance, comme si un jour cette limite pouvait être dépassée. *L'imprévisibilité est une réalité que notre intelligence est condamnée à méconnaître.* Cette argumentation est une véritable constante de la pensée bergsonienne puisque nous la retrouvons déjà dans la troisième partie de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* où l'idée de durée impliquait une critique de la notion de prévision et de causalité.

Et pourtant force est d'admettre que la finalité occupe une place essentielle dans la réflexion sur la vie : « C'est dans un sens tout spécial que l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution »¹⁶⁷. Comment dès lors articuler la thèse de l'autocréation et celle qui fait de l'homme la « fin » de la nature ? Si la création est *continue*, comment peut-on lui attribuer une « fin » ? Les formes créées pouvaient-elles être *autres* que ce qu'elles sont devenues ? Y a-t-il un « sens » à la création des formes ? En d'autres termes, pourquoi la vie, dans la mesure où elle a été distinguée des idées de plan, de fin, de cause finale, *procède-t-elle encore de la finalité* ?

Au contraire, la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 265-266.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 265.

¹⁶⁸ *É. C.*, p. 40. « Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout », *Ibid.*, p. 41.

La nature « psychologique » de la vie ne tient pas dans la découverte d'une dimension spirituelle propre à l'élan vital, comme s'il s'agissait pour Bergson de « psychologiser » tout type de phénomène pour le sauver d'un matérialisme menaçant, que dans la méthode même du philosophe que nous avons exposée antérieurement, et qui consiste en l'application de ce qui a fait l'objet d'une découverte fondamentale au niveau de la vie psychologique, à savoir la durée réelle et la création de soi par soi, à la vie en général¹⁶⁹. L'essentiel, dans cette articulation ou analogie entre la vie et la conscience, tient surtout dans l'affirmation de la nécessité d'une redistribution des différents concepts et des différents plans de l'être à partir du primat de la question du temps¹⁷⁰.

Mais cette référence à la dimension psychologique implique aussi l'idée d'une réalité qui trouve sa raison en elle-même ; la situation se complique du fait que Bergson défend la thèse d'une finalité externe en vertu de laquelle « les êtres vivants seraient coordonnés les uns aux autres »¹⁷¹, donc d'une activité vitale *immanente*, qui n'est pas strictement liée à l'individu ou à l'organisme, comme dans le finalisme interne, mais implique une interaction, une « corrélation générale de la vie »¹⁷². De ce point de vue, il n'y aurait donc pas d'absurdité, comme on le croit souvent, d'affirmer que l'herbe a été faite « pour » la vache, le mouton « pour » le loup, puisque le vivant est pensé en termes de *rapport* de subordination, d'adaptation, de conservation, c'est-à-dire à partir de l'hypothèse ou d'un « principe d'intelligibilité » qui « coordonne, non seulement les parties d'un organisme à l'organisme lui-même, mais encore chaque être vivant à l'ensemble des autres »¹⁷³. Bien que le loup et le mouton qu'il tue afin de survivre nous apparaissent comme des êtres différents, en réalité ce sont des êtres apparentés, destinés à une adaptation. Si l'homme a besoin d'eau pour vivre,

¹⁶⁹ *É. C.*, p. XI.

¹⁷⁰ « Vie et conscience ne sont pas deux domaines qu'on juxtaposerait, mais deux modes distincts d'effectuation du temps », Bruno Paradis, *art. cit.*, p. 32. Si cette référence à la dimension psychologique est le chemin que doit emprunter Bergson pour mettre en œuvre sa pensée du temps et de la création, elle est d'autant plus importante qu'elle marque la rupture avec le primat du modèle géométrique qu'elle a pour but de critiquer et dont le finalisme classique représente l'une des conséquences les plus éloquentes.

¹⁷¹ *É. C.*, p. 41.

¹⁷² A. Philonenko, *op. cit.*, p. 261.

¹⁷³ *É. C.*, p. 44.

rien ne nous empêche de dire que « l'eau est faite pour l'homme », en ajoutant toutefois que cette proposition ou cette « raison » n'était pas *déjà* contenue dans un plan de la nature ou une intelligence surhumaine, qu'elle s'est constituée après coup. Car nous sommes placés devant un *fait* et que celui-ci, comme bien d'autres d'ailleurs, manifeste une *tendance* de la vie totalement imprévisible, mais qui peut toutefois nous donner « l'impression » tout à fait contraire ! C'est l'illusion rétrospective tant dénoncée par Bergson.

Le finalisme de Bergson a donc son origine dans une prise de conscience fondamentale : celle d'une création qui engendre l'unité des êtres vivants. Bergson exprime ce fait en affirmant que « l'individu lui-même n'est pas assez indépendant, pas assez isolé du reste, pour que nous puissions lui accorder un principe vital propre »¹⁷⁴. Cette affirmation est capitale puisqu'elle prépare l'hypothèse de l'élan vital qui sera formulée plus loin. Bergson achève sa démonstration en montrant comment l'homme lui-même n'est que le développement de deux entités, le spermatozoïde et l'ovule. N'ayant pas de principe vital propre, l'individu est solidaire de toute sa lignée, et cette dernière « reste unie à la totalité des vivants par d'invisibles liens »¹⁷⁵. La perspective finaliste de Bergson admet donc *l'émergence de l'imprévisibilité* et s'inscrit donc en faux contre la conception traditionnelle de la finalité.

Dans la mesure où la vie ne crée pas n'importe quoi n'importe comment, où la l'autocréation ne va pas dans *toutes* les directions, il n'est pas impertinent de penser qu'il pourrait y avoir une certaine *sens* dans le fait de l'évolution, comme si celui-ci était *orienté de l'intérieur*. Mais alors, qu'est-ce qui « pousse » l'évolution dans *telle* direction plutôt qu'une autre¹⁷⁶ ? Comment et pourquoi le processus évolutif a-t-il été enclenché ? Y a-t-il une origine à l'évolution ? C'est à ce problème fondamental que nous confronte *L'Évolution*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ « Pourquoi l'évolution, au lieu de suivre un cours désordonné, s'est poursuivie dans une certaine direction ? », A. Bourguignon, *L'homme imprévu*, *op. cit.*, p. 14. Ce problème, posé par Bergson dans *L'Évolution créatrice*, on le voit, est encore très actuel ; c'est plutôt la solution proposée par les chercheurs contemporains qui ne fait pas l'unanimité, bien que la tendance générale soit de proposer une explication matérialiste de l'évolution. À ce sujet, voir Christian de Duve, *À l'écoute du vivant*, Paris, éd. Odile Jacob, 2002 et Ian Tattersall, *L'émergence de l'homme*, Paris, Gallimard, 1999.

créatrice. Bergson tentera donc de formuler l'hypothèse la plus probable susceptible de rendre compte de cette tendance fondamentale et imprévisible de la vie à créer des formes de plus en plus riches et complexes. Mais alors pourquoi Bergson réfute-t-il le finalisme interne, celui-là même qu'on retrouve dans la doctrine de Kant ? La finalité interne, dans un sens très général, implique l'idée d'un « rapport des parties au tout et du tout aux parties à l'intérieur d'un système »¹⁷⁷. Ainsi l'idée de finalité interne suppose que l'individu est comparable à un système clos et isolé : « chaque être est fait pour lui-même, toutes ses parties se concertent pour le plus grand bien de l'ensemble et s'organise avec intelligence en vue de cette fin »¹⁷⁸. Sauf que d'un point de vue biologique, la relation de subordination des éléments de l'individu à l'individu lui-même n'est pas complète, mais relative, et les cellules d'un organisme (individu) mènent aussi une existence indépendante ; de plus, nous dira Bergson, en subordonnant l'existence de ce petit organisme à la vie du grand, « nous acceptons le principe d'une finalité externe »¹⁷⁹. Cette thèse ne tient donc pas le coup et il faut dès lors la réfuter, ou plutôt l'étendre à une perspective plus large, c'est-à-dire à la vie elle-même dans sa dimension créatrice ou autocréatrice.

Mais c'est précisément le problème qui se pose à nous : comment articuler la thèse de l'imprévisibilité et celle de la finalité et des mécanismes de bifurcation¹⁸⁰ qui semblent faire de l'homme la « fin » de la nature ? En d'autres termes, y a-t-il contradiction dans le fait de penser l'évolution de la vie en termes d'autocréation et de finalité ? Le problème qui se pose à Bergson, dans la mesure où il s'agit de montrer les insuffisances du mécanisme et de dépasser la conception classique de la finalité, consiste donc à concilier ces deux perspectives apparemment opposées sur la vie. Qu'est-ce qui caractérise cette conception particulière de la finalité ?

¹⁷⁷ Gérard Durozoi, André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1990, p. 131 ; la finalité interne est « celle qui a pour fin l'être lui-même, dont les parties sont considérées comme moyens les unes pour les autres », Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 127-128.

¹⁷⁸ *É. C.*, p. 41.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 54.

Comme le finalisme radical, quoique sous une forme plus vague, [la « philosophie de la vie où nous nous acheminons] nous représentera le monde organisé comme un ensemble harmonieux¹⁸¹.

Que signifie ici le concept d'« harmonie » ? Bergson emprunte vraisemblablement cette idée au finalisme classique mais lui donnera un tout autre sens. Tout en admettant, comme lui, une certaine harmonie, celle-ci sera décrite avec ses lacunes, ses « discordances », ses imperfections. Bergson énonce ici un théorème fondamental : « L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux »¹⁸². Une espèce ne cherche pas à prolonger au-delà d'elle-même « l'impulsion globale de la vie »¹⁸³ ; son but est de se conserver elle-même. De là une certaine rupture. Ce point est important pour la suite des choses. Si les espèces, les individus sont par nature égoïstes, qu'est-ce qui pourra surgir et dépasser l'espèce ? On pourrait même anticiper la réflexion et affirmer que la création de chaque espèce est une tentative pour détourner à son profit l'élan vital lui-même et que c'est en cela, nous dira Bergson, que consiste l'*adaptation*¹⁸⁴. C'est sur le fondement d'une telle caractérisation de l'espèce en général, c'est-à-dire d'une *rupture*, qu'il faut penser, paradoxalement, le concept d'« harmonie » chez Bergson. C'est pourquoi « l'harmonie n'existe pas en fait ; elle existe plutôt en droit »¹⁸⁵, et nous renvoie dès lors à la question de l'origine :

L'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. [...] L'harmonie se trouve plutôt en arrière qu'en avant¹⁸⁶.

Qu'est-ce à dire ? Si l'adaptation implique l'idée de conservation de soi, il ne faut donc pas s'attendre à une collaboration des espèces *elles-mêmes* pour dépasser le stade de la simple adaptation et pour pousser plus haut l'élan vital. Dans la perspective du finalisme de Leibniz, il n'y a pas de conflit entre les possibles appelés à réaliser le monde ; en revanche, la

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸² *Ibid.*, p. 51.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, souligné dans le texte.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 51.

définition bergsonienne de l'espèce invite à penser à un « conflit possible avec les autres formes de la vie »¹⁸⁷. Si, chez Leibniz, les possibles sont des états compatibles entre eux (compossibles), chez Bergson, et telle est son hypothèse, les diverses espèces sont des tendances de l'élan vital qui sont complémentaires, car *issues de la même source*, et en même temps opposées parce que chacune, comme on l'a dit, tend vers sa propre conservation et risque, pour ainsi dire, de confisquer l'élan vital. Ainsi, le concept d'harmonie, dans ce contexte, ne renvoie pas à une aspiration commune, mais bien plutôt à la complémentarité de tendances, à une « identité d'impulsion »¹⁸⁸. Dès lors qu'on reconnaît ces failles, ces ruptures ou ces imperfections inhérentes à l'évolution, l'on ne peut admettre, comme le voudrait Leibniz, que l'évolution pourrait s'expliquer à partir d'un plan, un modèle préexistant, ou un futur logique sans défaut, puisque ce serait supposer, encore une fois, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent et « croire que la vie, dans son mouvement et dans son intégralité, procède comme notre intelligence... qui se place toujours naturellement en dehors du temps »¹⁸⁹.

Revendiquer la finalité, en faire le principe d'une interprétation originale et d'une méthode nouvelle, c'est pour Bergson rattacher le réel, malgré son imprévisibilité, à une origine, nécessairement autre cependant que celle reconnue spontanément par notre intelligence, c'est se replacer dans le mouvement concret de la vie qui est durée, autocréation :

C'est cette réalité plus compréhensive que le finalisme vrai devrait reconstituer, ou plutôt embrasser, si possible, dans une vision simple. [...] Cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même¹⁹⁰.

Ce qui est inacceptable, ce sont précisément les principes qui annulent l'imprévisibilité elle-même : causalité intégralement mécanique, où l'effet est dans la cause, « intention » telle que la réalisation ne lui ajoute rien. La thèse de Bergson est claire : si la nature est créatrice, nous ne pourrions jamais déduire l'effet de la cause, ce qui est *l'essence même de l'autocréation*, de

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 52.

l'émergentisme. Ainsi, le phénomène de la création et l'imprévisibilité de l'effet qui en découle, impliquent donc l'existence paradoxale d'une *cause qui ne contienne pas entièrement l'effet*. C'est pourquoi l'interprétation finaliste de la vie doit, selon Bergson, être « psychologique » et non plus mathématico-logique comme chez Leibniz, et n'a de valeur et de signification, par conséquent, que dans le « sens rétroactif »¹⁹¹ :

Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposons, ne devra être prise pour une anticipation de l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent¹⁹².

Le finalisme de Bergson nous amène donc à réfléchir à la question du sens et de l'origine de l'évolution, c'est-à-dire, en fait, à l'hypothèse d'une *direction non finalisée mais finalisante* qui serait la tendance même de la vie à évoluer vers des formes d'organisation et de complexification supérieures, dont l'une d'elles, la plus éloquente à tous égards, serait la *conscience*. Comment expliquer un tel phénomène ? D'où vient une telle tendance de la vie ? Doit-on l'attribuer au pur hasard ? De plus, s'il y a une origine à l'évolution, comment alors concilier cette idée avec la thèse de l'autocréation, c'est-à-dire d'une création *continue* ? Ce problème nous renvoie, *ipso facto*, à la question de « la signification de la vie »¹⁹³. S'il n'y avait que des lois (déterminisme laplacien), il n'arriverait rien de nouveau ; de plus, si le monde n'était que le déploiement de ce qui était replié en lui dès le commencement, d'un possible *a priori*, (finalisme leibnizien) ce serait, comme le dit Bergson, la négation du temps et de l'histoire et rien de nouveau ne surviendrait également. Si, au contraire, il n'y avait que des phénomènes purement aléatoires, contingents, que de la création et non pas la *création de* quelque chose, le risque est grand de penser, à l'instar de Shakespeare, que nous serions dans « un monde plein de bruit et de fureur, dépourvu de signification ». Le finalisme de Bergson, en tenant compte de ces deux aspects de la vie, vient donner une certaine consistance à la thèse de l'autocréation comme *moteur* de l'évolution, dans la mesure où elle est manifestement *orientée* dans le sens d'une certaine complexification, d'un certain

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Tel est bien le titre du chapitre III de *L'Évolution créatrice*.

perfectionnement, et impliquant par ailleurs certaines contraintes, ne peut donc, par conséquent, être attribuée au seul jeu du hasard¹⁹⁴.

Le finalisme de Bergson reste rattaché à une conception immanentiste et émergentiste de la vie et ne vient donc pas contredire la thèse de l'autocréation du vivant. Il s'agit, en quelque sorte, de ramener (réduire) le finalisme de Leibniz à des proportions plus « réalistes », et de donner une extension au finalisme interne qui a une vision trop étroite de l'évolution. C'est donc dire qu'il y aurait un « but » assigné à la vie, une « raison » (tel est le postulat fondamental du finalisme, et Bergson semble conserver cette idée). Par contre, il faut bien comprendre ici qu'il ne s'agit pas d'un but prédéterminé, extérieur à la vie, que l'on pourrait déduire d'une « harmonie préétablie » et intégrale, d'une cause unique, omnisciente, et dès lors *transcendante*, ce qui viendrait contredire la thèse de l'imprévisibilité qui est au fondement de la théorie de l'évolution créatrice. Il faut donc rechercher le sens de l'autocréation dans ce que la vie nous donne à percevoir et à observer dans l'ordre de la biologie — ce qui relève du volet scientifique — et de là, remonter à la source, c'est-à-dire tenter de formuler et de justifier l'hypothèse la plus probable à *l'origine* d'une telle création — ce qui relève du domaine de la métaphysique. C'est la validité d'une telle hypothèse que nous voulons vérifier à la lumière de la thèse de l'autocréation. La philosophie de Bergson, et de surcroît, son finalisme, part donc du constat fondamental et universel de la création continue d'imprévisible nouveauté *immanente* à la vie psychologique et biologique, de sorte que le sens ne peut être que *rétrospectif* et engendré par *l'action créatrice du temps* :

Tout se passe comme si le langage de l'harmonie, de l'ordre ou de la finalité pouvait être accepté par Bergson, du moment qu'il est garanti ou compensé par avance par celui de l'imprévisibilité, de la création et de l'immanence¹⁹⁵.

Le principe de l'autocréation du vivant postule en effet l'existence d'une *raison qui se crée* au fil de l'évolution elle-même. Par conséquent, si cause il y a, elle ne pourra pas être transcendante, mais plutôt *immanente*, du moins c'est ce que nous pouvons soutenir ou

¹⁹⁴ Voir à ce sujet l'article de Charles Devilliers et Henri Tintant, « Contingence et contrainte », in *Sciences et Avenir*, Hors-Série, avril-mai 2003, p. 28 à 33 : « Dès l'origine, les réalisations de la vie sont canalisées, orientées par des contraintes, extérieures ou intérieures, qui délimitent les champs du possible, facilitent certaines options, en interdisent d'autres », *ibid.*, p. 32.

¹⁹⁵ F. Worms, *op. cit.*, p. 203.

supposer à ce stade-ci de notre travail. Cette cause en question il faudra la rechercher dans le concept même d'« élan vital ». Y a-t-il un rapport entre ce concept ou cette hypothèse et l'autocréation elle-même ? Le phénomène émergentiste sera-t-il la réponse à la question de l'origine du nouveau ? Bergson maintiendra-t-il sa position immanentiste jusqu'au bout ?

Le finalisme de Bergson nous oblige donc à repenser le concept même de finalité sous un mode rétrospectif, immanent et dynamique. Il permet par ailleurs l'explicitation et l'interprétation de certains mécanismes à l'œuvre dans la réalité ; sur le plan théorique, il ouvre le dialogue et la confrontation avec, notamment, les néo-darwiniens et néo-lamarckiens, où il s'agit de montrer ce que chacune des formes de l'évolutionnisme actuel apporte de positif à la solution d'un problème précis, et ce que chacune d'elles laisse de côté, et sur quel point il faudrait faire converger les efforts pour obtenir « une idée plus compréhensive du processus évolutif »¹⁹⁶. Il ne s'agit donc pas pour Bergson de renvoyer dos à dos chacune de ces théories scientifiques, mais simplement de montrer leurs limites respectives et de là, peut-être, les dépasser en multipliant les points de vue, en dégagant des aspects complémentaires dans la réalité, aspects d'ailleurs incompatibles dans les théories prises individuellement :

Chacune d'elles (théories), au contraire, appuyée sur un nombre considérable de faits, doit être vraie à sa manière. Chacune d'elles doit correspondre à un certain point de vue sur le processus d'évolution. Peut-être faut-il d'ailleurs qu'une théorie se maintienne exclusivement à un point de vue particulier pour qu'elle reste scientifique, c'est-à-dire pour qu'elle donne aux recherches de détail une direction précise. Mais la réalité sur laquelle chacune de ces théories prend une vue partielle doit les dépasser toutes¹⁹⁷.

La connaissance de cette réalité est bien l'objet propre de la philosophie. Mais le finalisme de Bergson, dans la mesure où il s'accompagne d'une « méthode perspectiviste »¹⁹⁸ ne contredit aucunement la thèse de l'autocréation, bien au contraire, il vient la compléter et l'enrichir du même coup. Partant de là, il est possible de réfléchir philosophiquement sur la question du

¹⁹⁶ *É. C.*, p. 86.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁸ Bruno Paradis, « Indétermination et mouvement de bifurcation chez Bergson », *art. cit.*, p. 39. L'auteur rajoute que ce finalisme « fait du probable et de l'approximation maximale le critère de pertinence du discours », *ibid.*

sens et de l'origine d'un acte de création qui tend à produire des formes de plus en plus organisées et adaptées. C'est ce que fait Bergson dans *L'Évolution créatrice*. En éliminant l'hypothèse d'une puissance créatrice transcendante, Bergson nous oblige à repenser la question de l'origine et de la création dans une tout autre perspective. Si l'origine est *l'émergence elle-même*, alors il n'y a pas de création *ex nihilo* ou de finalité transcendante : l'origine est donc, par conséquent, *immanente* au phénomène émergentiste de l'autocréation :

Le but est d'emblée pour Bergson de dépasser l'intelligence pour saisir la cause de l'imprévisibilité dans sa création même¹⁹⁹.

5.7 Le problème de l'unité

Il y a un autre aspect important inhérent à la doctrine bergsonienne de l'évolution et incontournable du point de vue de notre problématique, qu'il faut examiner et sur lequel, en fait, se termine le premier chapitre de *L'Évolution créatrice* : la notion d'élan vital. Quel est son rôle, quel sens prendra-t-elle dans le contexte d'une recherche sur le problème de l'origine de la création ? Si le mouvement de la vie biologique dans son évolution doit être pensé sur le modèle de la conscience, c'est-à-dire de la « création de soi par soi »²⁰⁰, peut-on alors envisager l'hypothèse que l'autocréation elle-même soit à *l'origine* de la vie biologique ? De même que nous pouvions parler de l'autocréation comme étant au fondement de la conception bergsonienne de la vie psychologique, pouvons-nous maintenant extrapoler et donner une extension à notre thèse et parler de l'autocréation comme étant au fondement de la conception bergsonienne du vivant ? La notion d'élan vital, c'est-à-dire d'un élan *originel*, viendra-t-elle confirmer cette hypothèse ? *Y a-t-il un rapport entre cette notion et celle d'autocréation ?* C'est à ces quelques questions que nous devons maintenant tenter de répondre.

Nous avons vu que le finalisme n'est possible qu'à certaines conditions. Par contre, plus il met l'accent sur les lacunes de l'harmonie, plus la cause de l'évolution, se diversifiant à l'infini, paraît insaisissable. Et le mécanisme fait à nouveau valoir ses prétentions. Sont-elles

¹⁹⁹ F. Worms, *op. cit.*, p. 203.

²⁰⁰ *É. C.*, p. 7.

légitimes ? Ne peut-on montrer que, dans les faits, il échoue ? Si l'autocréation est un mouvement *vers* l'élaboration du nouveau, tant dans l'ordre de la conscience que dans celui de la vie en général, si l'évolution, loin d'être simplement unilinéaire ou de n'avoir « qu'une seule dimension »²⁰¹, s'est faite « par l'intermédiaire de millions d'individus sur des lignes divergentes, dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnait de nouvelles voies »²⁰², alors comment expliquer l'existence d'une certaine *convergence*, d'une « continuité de direction »²⁰³ dans le processus évolutif lui-même ? Tel est le problème que pose la nouvelle conception du finalisme :

Quelle chance y aura-t-il pour que, par deux séries toutes différentes d'accidents qui s'additionnent, deux évolutions toutes différentes aboutissent à des résultats similaires ?²⁰⁴

Si nous admettons qu'il n'y a, dans l'évolution, que de l'aléatoire ou du contingent, qu'il n'y a, dans tout ce qui est advenu, aucune orientation, et que l'homme lui-même, avec toutes ses productions, sa culture, ses civilisations, ne serait au fond que le strict fruit du hasard, un accident dû aux nombreuses accumulations ou variations elles-mêmes dépourvues de toute signification, à cette position extrême, certes défendable, on peut faire bien des objections. Le refus du déterminisme ou du mécanisme, l'adhésion à la thèse de l'imprévisibilité radicale, n'implique pas que la vie en général se manifeste de façon entièrement désordonnée. Voilà la nuance qu'apporte la thèse finaliste de Bergson. Certes l'évolution se présente comme une *histoire* au cours de laquelle les faits ne se répètent jamais de façon rigoureusement identiques, qui est parsemée d'événements *émergents*, facteurs d'innovations imprévisibles²⁰⁵. Mais est-ce à dire qu'elle ne progresse pas ? Voilà la question : s'il y a

²⁰¹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 69.

²⁰⁴ *Ibid.*, 54.

²⁰⁵ On reconnaîtra ici la thèse de l'autocréation appliquée à la vie psychologique, à la durée de la conscience, que nous avons développée dans la première partie de ce travail. L'argumentation de Bergson relativement à la question de l'évolution de la vie revient toujours à cette intuition fondamentale, à la différence près qu'ici, contrairement aux œuvres précédentes, l'acte de création propre à la durée n'est plus envisagé dans une perspective d'opposition, par exemple à l'espace, mais plutôt sous le mode d'une *rencontre* avec ce qui semble s'opposer à lui. Ce qui est très différent et

progression, peut-on émettre l'hypothèse d'une certaine direction inhérente à l'évolution ? Les données actuelles de la paléontologie montrent à l'évidence que, dans certains groupes et à certaines époques, il y a eu progression. C'est le cas notamment des Vertébrés, où les diverses innovations fondamentales, du crâne aux membres, de l'amnios au placenta, de la posture transverse à la posture érigée, puis à la bipédie, s'accumulent successivement des origines de l'embranchement à l'homme²⁰⁶.

Il semble donc bien y avoir, dans la description du phénomène évolutif, une progression, un mouvement vers une certaine complexification de l'espèce. Toutefois ce mouvement et, pour ainsi dire, cet *élan*, n'est ni généralisé, puisque certains groupes en effet stagnent ou régressent, et ni nécessaire puisqu'il ne répond pas à une loi. C'est un fait historique contingent et imprévisible. Ainsi, l'observation et les données actuelles de la science nous permettent de concevoir l'existence d'un mouvement de progression vers la complexification, d'un accroissement de complexité dans l'ordre du vivant. Par contre, et c'est là le point important du point de vue de la thèse finaliste de Bergson, si les variations ou les mutations sont imprévisibles, se produisent *au hasard*, l'expérience montre qu'elles ne se font pas n'importe comment, que ce sont souvent les *mêmes* qui apparaissent avec des fréquences mesurables²⁰⁷. Comment rendre compte d'un tel phénomène, d'une telle similitude ?

Si la vie n'est pas synonyme de chaos, si elle tend par conséquent à s'organiser, la question de l'origine de l'évolution et de son apparente unité devient philosophiquement pertinente. L'autocréation du vivant, à l'instar de celle que l'on retrouve dans la vie psychologique, doit être interprétée selon deux modalités constitutives : d'une part comme *surissement à l'origine du nouveau*, et d'autre part, comme *événement ou actualisation* des espèces, des formes, puisqu'il y a toujours *création de quelque chose et adaptation* du vivant, par le biais de la sélection naturelle, à ses conditions d'existence. Mais ces deux modalités constitutives du vivant, et c'est la thèse de Bergson, manifestent une *direction* qui n'est certes pas le chaos ou le désordre, mais bien un *ordre* qui prendrait la forme de la tendance à l'auto-

c'est ce qui marque, avec le grand ouvrage de 1907, une évolution dans la pensée de Bergson relativement à la question de l'autocréation.

²⁰⁶ Voir C. Devillers, H. Tintant, « Contingence et contrainte », *art. cit.*, p. 32.

²⁰⁷ Voir C. Devillers et H. Tintant, *art. cit.*, p. 32.

organisation. Car la question se pose : pourquoi cette contingence qui réussit ? Est-ce par hasard que, dans des groupes aussi divers que les insectes, les céphalopodes et les mammifères, apparaissent une tendance au développement du système nerveux²⁰⁸ ? Un tel développement peut certainement être considéré comme favorable à la survie et donc se prêter au jeu de la sélection naturelle. Mais qu'est-ce à dire ? Si la sélection naturelle joue un rôle essentiel dans la fixation des caractères nécessaires à l'adaptation, est-elle pour autant à leur origine ? Les théories scientifiques contemporaines semblent confirmer, à certains égards, les hypothèses de Bergson : il ne semble pas qu'on puisse attribuer un rôle *créatif* à la sélection²⁰⁹. Comment alors interpréter ce phénomène ou un tel développement sur des lignes d'évolution aussi divergentes ? Doit-on y voir simplement l'effet de contraintes *externes* agissant toujours dans le même sens sur des groupes tout à fait indépendants, ou faut-il attribuer à la vie certaines tendances ou, pour reprendre une expression de K. Popper, des *propensions* ?

C'est précisément ce même problème qui sera posé par Bergson dans *L'Évolution créatrice* en des termes certes différents, mais qui demeure, malgré tout, encore très actuel. D'où vient cette similitude de structure que l'on peut observer par exemple entre l'œil d'un vertébré et celui d'un mollusque²¹⁰ ? Est-elle simplement le fruit du hasard, une sorte de conjonction aléatoire des événements ? Certes, c'est une hypothèse qui sera envisagée par les systèmes d'explication évolutionniste que va examiner et critiquer Bergson²¹¹. Le problème est donc le suivant : comment expliquer « l'identité de structure d'organes extraordinairement compliqués sur des lignes d'évolution divergentes »²¹², c'est-à-dire une telle unité dans la diversité ? Pourquoi le vivant s'organise-t-il dans *telle* direction particulière de l'évolution ? Réfuter le mécanisme, ce sera montrer que « la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes »²¹³. La preuve serait

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Voir *É. C.*, p. 62.

²¹¹ Voir *É. C.*, p. 63 à 70.

²¹² *Ibid.*, p. 56.

²¹³ *Ibid.*, p. 55.

d'autant plus forte que, d'une part, les lignes d'évolution retenues seraient plus écartées et que, d'autre part, la complexité des structures similaires serait plus grande. Ce qui ferait alors l'unité du tout, c'est l'impulsion originaire, la *vis a tergo*, qui se manifesterait comme telle en produisant sur des lignes distinctes des organes cependant identiques. Telle est l'hypothèse finaliste de Bergson :

Nous disons que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes²¹⁴.

Mais le mécanisme ou le matérialisme scientifique, refuse cette conception. Pour lui, l'évolution est une « série d'accidents », accidents qui se conservent par sélection, s'il est avantageux, pour la somme d'accidents qui représente la forme actuelle de l'être vivant, qu'ils se conservent. Dès lors qu'on parle d'accidents, quelle chance y a-t-il pour que, dans deux séries toutes différentes d'accidents, se conservent des moments identiques, pour que « deux évolutions toutes différentes aboutissent à des résultats similaires »²¹⁵ ? Invraisemblable du point de vue du mécanisme, cette constatation serait tout à fait *naturelle* du point de vue de l'hypothèse finaliste, c'est-à-dire d'un élan originel de la vie.

Pour concilier *l'imprévisibilité et la finalité* dans l'évolution de la vie, il faut donc concilier la *différence* entre les formes vivantes et leur rattachement au moins rétrospectif à une *unité*. Ainsi la « similitude de structure » entre les organismes les plus éloignés possible dans l'évolution doit fournir ce que Bergson lui-même appelle « l'argument le plus redoutable contre le mécanisme »²¹⁶. Encore une fois il faut se garder de tomber dans le piège d'une lecture trop rapide du texte lui-même. En effet, et Bergson ne cesse de le répéter, il ne s'agit pas de poser que chaque organe ou organisme est le résultat d'une intention, mais que tous les organes ou organismes participent d'une *cause commune elle-même créatrice*. Bergson ne renouvelle donc pas les arguments en faveur de la conception traditionnelle de la finalité qui ouvriraient sur *l'hypothèse de la transcendance* ! L'ordre global de la nature ou de chaque être organisé ne renvoie pas ici à une cause ultime. Bergson va plus loin en

²¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

déplaçant l'argument finaliste : entre les organismes s'établit une *analogie* qui conduit vers une cause à la fois « extérieure à chaque organisme singulier et immanente à la vie en général »²¹⁷.

Par contre, il y a bien une réponse mécaniste, celle de Lamarck par exemple, où ce sont les circonstances qui fabriquent le vivant et que l'identité des circonstances détermine l'identité des structures²¹⁸. Dans la même veine, Bergson évoque l'hypothèse d'Eimer qui insiste davantage sur les modifications physico-chimiques qui seraient la cause directe de la variation des organismes dans un sens défini²¹⁹. Et enfin, la réponse darwinienne selon laquelle l'influence des conditions extérieures est indirecte : elle favorise, grâce à la lutte pour la survie, la subsistance des structures chez les individus les mieux adaptés. Autant de conceptions où la notion d'*adaptation* varie, bien qu'il y ait identité de sens : c'est le milieu extérieur qui conditionne l'évolution. Il la conditionne d'ailleurs aussi bien négativement que positivement. Négativement, dans la mesure où il conduit à l'élimination des structures superflues ou gênantes ; positivement, puisqu'il favorise les structures utiles. De là la thèse d'une adaptation commune dont on déduit les structures similaires.

Il faut donc se demander pourquoi une telle explication, fondée sur le concept d'adaptabilité, est insuffisante pour Bergson ? Qu'est-ce qui pose problème dans le darwinisme comme tel ? En fait, Bergson voit dans le darwinisme une « idée simple et claire »²²⁰. Que l'adaptation s'effectue par l'élimination des inadaptés n'est-ce pas là prononcer une tautologie qui, comme toutes les tautologies, a pour elle le privilège de la simplicité ? D'autre part, puisque Darwin, par le biais du concept d'adaptation, attribue à la cause extérieure, directrice de l'évolution, une signification toute négative, voire hasardeuse, elle aura vraisemblablement de la difficulté à rendre compte de la réalité, elle, positive, des structures complexes. Le problème reste entier car, comment de la simplicité négative, laissée

²¹⁷ F. Worms, *op. cit.*, p. 204.

²¹⁸ « Je ferai voir [...] que chaque espèce a reçu l'influence des circonstances dans lesquelles elle s'est, pendant longtemps, rencontrée, des habitudes que nous lui connaissons, et que ces habitudes ont elles-mêmes exercé des influences sur les parties de chaque individu de l'espèce », Lamarck, *Philosophie zoologique*, Paris, 1809, t. I, p. 54-55.

²¹⁹ *É. C.*, p. 55.

²²⁰ *Ibid.*, p. 56. Doit-on y voir aussi une pointe d'ironie de la part de Bergson ?

en quelque sorte au hasard des circonstances, rendre compte de la complexité positive qui apparaît sur des lignes d'évolution divergentes ? C'est là précisément ce qui pose problème dans le darwinisme pour Bergson. Comment le réfuter ? En prenant conscience du fait qu'une « accumulation de variations accidentelles, comme il en faut pour produire une structure compliquée, exige le concours d'un nombre pour ainsi dire infini de causes infinitésimales »²²¹. Encore faudrait-il supposer que ces causes accidentelles réapparaîtraient identiques et surtout dans le même ordre, sur des points différents du temps et de l'espace ! Reste alors à soutenir que des effets identiques peuvent surgir de causes différentes, mais cela est si contraire à la logique qu'on ne s'entend plus. D'où la question de Bergson :

Concurrence vitale et sélection naturelle ne peuvent nous être d'aucun secours pour résoudre cette partie du problème, car nous ne nous occupons pas ici de ce qui a disparu, nous regardons simplement ce qui s'est conservé. Or, nous voyons que, sur des lignes d'évolution indépendante, des structures identiques se sont dessinées par une accumulation graduelle d'effets qui se sont ajoutés les uns aux autres. Comment supposer que des causes accidentelles, se présentant dans un ordre accidentel, aient abouti plusieurs fois au même résultat, les causes étant infiniment nombreuses et l'effet infiniment compliqué ?²²²

En fait, le concept d'adaptation ou l'hypothèse de la sélection naturelle comme ce qui oriente les variations, si minimes soient-elles, en direction de la survie de l'espèce, représente l'objection la plus redoutable sans doute contre tout argument finaliste, y compris celui de Bergson lui-même. Si tous les êtres vivants présentent quelque chose comme un « œil », un organe capable de réagir à la lumière et d'y répondre par la vision, est-ce en raison des conditions contingentes de la vie, ou bien comme Bergson n'hésitera pas à le dire un peu plus loin, en raison d'une commune « marche à la vision »²²³ ? En fait, Bergson n'ignore pas la précision de l'argument darwinien, qui combine la contingence des circonstances avec les facteurs génétiques. La question qui est posée ici n'est donc pas de savoir si c'est la fonction qui crée l'organe ou inversement, il s'agit plutôt de déplacer la discussion sur le terrain de la comparaison entre les structures les plus complexes. En d'autres termes, il ne s'agit pas de

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 57.

²²³ *Ibid.*, p. 97.

s'interroger directement sur la vision et l'œil, mais sur la structure commune des yeux du vivant : peut-elle s'expliquer par le hasard des circonstances extérieures, ou peut-elle impliquer une origine intérieure commune ? Tel est l'objet de la confrontation avec les trois théories de la vie, celle de Darwin ou des darwiniens fondée sur le hasard ; celle qui postule une action de l'extérieure sur l'intérieur dans un sens bien défini, attribuée à Eimer ; et enfin, celle de Lamarck qui postule l'existence d'une cause psychologique interne à chaque être vivant. Mais l'essentiel, l'obstacle principal nous paraît bien consister dans la discussion du darwinisme. La critique de Bergson repose essentiellement sur l'insuffisance du hasard à rendre compte du phénomène à expliquer, à savoir la « similitude de structure de l'œil dans des séries indépendantes »²²⁴. La *conservation* des variations insensibles ou la *convergence* des mutations brusques et successives, tel est, selon Bergson, ce que le hasard ne saurait suffire à expliquer dans la théorie darwinienne ou néo-darwinienne²²⁵ :

Là où nous avons de la peine à suivre ces biologistes, c'est quand ils tiennent les différences inhérentes au germe pour purement accidentelles et individuelles. Nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'elles sont le développement d'une impulsion qui passe de germe à germe à travers les individus, qu'elles ne sont pas par conséquent de simples accidents [...] ²²⁶.

En fait, pour Darwin, l'origine des variations reste soit complètement inconnue, ou bien leur présence est attribuée soit à la *chance* ou au hasard²²⁷. Si aujourd'hui nous savons qu'elles correspondent à des modifications du programme génétique de l'individu, à des mutations de l'ADN, nous ne sommes pas plus avancés qu'avant quant au problème fondamental de la *survenue* de ces variations ou de ces modifications internes, qui reste encore, malgré les progrès en ce sens, inexplicable et continue d'être interprétée comme le résultat d'un hasard imprévisible²²⁸. Si Bergson admet en effet la thèse de l'imprévisibilité, celle-ci ne peut à elle seule rendre compte de l'unité du vivant. C'est pourquoi la réflexion sur la signification du concept de finalité était indispensable pour nourrir et nuancer la thèse de l'autocréation.

²²⁴ *Ibid.*, 70.

²²⁵ Voir *É. C.*, p. 69-70.

²²⁶ *É. C.*, p. 86.

²²⁷ Voir C. Devillers et H. Tintant, *art. cit.*, p. 30.

²²⁸ C'est en effet un point de vue critique que partagent certains scientifiques contemporains, *ibid.*

L'argumentation de Bergson sur cette question précise ouvre sur un débat encore très actuel. Comme le mentionne Frédéric Worms :

La biologie contemporaine a déplacé en quelque sorte l'argument bergsonien des organes vers les gènes, laissant ouverte ce qui n'est pas une explication scientifique, mais une interprétation philosophique d'une analogie interbiologique qui fait partie du phénomène de la vie²²⁹.

5.8 L'hypothèse de l'élan vital

Mais c'est aussi vers l'hypothèse d'un « élan vital » que nous sommes désormais reconduit à travers toute cette réflexion, c'est-à-dire vers le processus par lequel opère la vie, qui représente « la cause profonde des variations », celles qui « créent des espèces nouvelles »²³⁰. Dans quelle mesure l'hypothèse de l'élan vital vient-elle enrichir la thèse de l'autocréation du vivant et éclairer du même coup le problème de l'origine ? En fait, cette hypothèse va se dégager de la discussion avec les théories scientifiques et de leur incapacité en quelque sorte de répondre adéquatement au problème philosophique de l'analogie interbiologique. De plus, l'hypothèse (ou l'image) de l'élan vital s'inscrit tout naturellement dans la continuité de la conception bergsonienne du vivant mais aussi de la durée qui prend ici une extension toute particulière. Ainsi la vie est un mouvement, allant de germe à germe, plus exactement d'une génération de germes à une autre, par l'intermédiaire des organismes développés que sont les individus. On dira qu'il s'agit d'un « élan » dans la mesure où ce mouvement détermine une évolution. D'autre part, puisque cet élan se poursuit sur des lignes d'évolution divergentes, on le regardera, en son point de départ, comme une unité, une « souche commune »²³¹, et c'est en ce sens qu'il sera dit *originel*. Les divergences n'effaceront pas toute identité, bien au contraire. De là certaines structures identiques, qui attesteront leur communauté d'origine.

Est-ce à dire, comme semble le suggérer le texte lui-même, que la vie tend vers un but ? N'y aurait-il pas alors contradiction dans le propos ? Si l'élan s'élance vers « quelque chose », ne nous ramène-t-il pas vers l'image d'un but prédéterminé et la finalité la plus

²²⁹ F. Worms, *op. cit.*, p. 206.

²³⁰ *É. C.*, p. 88.

²³¹ *Ibid.*

traditionnelle ? Mais, encore une fois, c'est rétrospectivement qu'il faut envisager la réponse de Bergson et son interprétation de la thèse finaliste. Il faut, de plus, se guider sur l'usage que fait Bergson de l'analogie entre les structures, qui elle-même relève d'une observation empirique, sur la base de laquelle, par conséquent, il formulera son hypothèse. Ainsi, la « vision » ne peut être déterminée en elle-même comme but en soi de la vie, mais seule l'analogie entre les appareils visuels nous indique, rétrospectivement, qu'elle fait partie des « buts » visés par la vie.

Mais le concept d'origine est-il absolument nécessaire pour rendre compte de la similitude de structures ? C'est en tout cas ce que signifie l'hypothèse de Bergson : s'il y a des structures similaires sur des lignes d'évolution divergentes c'est parce qu'elles s'inscrivent dans une continuité d'origine, d'une origine qui est un *acte de création*, une *autocréation* :

Si notre hypothèse est fondée, si les causes essentielles qui travaillent le long de ces divers chemins sont de nature psychologique, elles doivent conserver quelque chose de commun en dépit de la divergence de leurs effets [...] ²³².

Comme l'enfant qui conserve des caractéristiques propres aux parents et ceux-ci également vis-à-vis leurs géniteurs et ainsi de suite. Ainsi, dans cette perspective à la fois émergentiste et autocréationniste de l'évolution du vivant, la cause n'est plus séparée de l'effet, mais impliquée en lui et lui en elle. C'est pourquoi, dans l'hypothèse de Bergson, l'élan primitif se continue dans le mouvement des parties, par une espèce de phénomène d'osmose qui fait que « quelque chose du tout doit donc subsister dans les parties » ²³³. Si l'hypothèse est exacte, cet « élément commun » pourra faire l'objet d'une observation et d'une confirmation, dans une certaine mesure, par la présence d'organes identiques dans des organismes très différents et venir réfuter, par conséquent, la thèse mécaniste ou matérialiste selon laquelle l'évolution se serait faite par une série d'accidents.

Mais alors, comment concevoir l'élan vital lui-même ? À vrai dire, Bergson lui-même reconnaît que cette conception vise à exprimer d'abord le fait que les phénomènes

²³² *Ibid.*, p. 54.

²³³ *Ibid.*

biologiques et l'évolution elle-même *ne peuvent pas* être expliqués par les lois de la matière, que « la science est aussi loin que jamais d'une explication physico-chimique de la vie »²³⁴. Or c'est bien à une critique du matérialisme scientifique que renvoie, dans un premier temps, l'hypothèse de l'élan vital. Cette critique est fondamentale puisqu'elle permet de repousser avec les mêmes arguments le mécanisme et le finalisme en se servant d'un même exemple : celui de l'œil. Par exemple, la théorie mécanistique tend toujours à montrer que « la machine qu'est l'œil »²³⁵ s'est graduellement construite soit sous l'influence des circonstances extérieures (Eimer), soit par la sélection des plus adaptés (Darwin). Mais, en aucun cas, comme l'ont montré les précédentes analyses, elle ne peut rendre compte de leur corrélation²³⁶. Mais à cette critique succède un aspect positif, à savoir « que l'évolution de la vie s'accomplit dans des directions déterminées »²³⁷, c'est-à-dire que l'infinie multiplicité des êtres vivants s'achemine inéluctablement vers des formes de vie de plus en plus dégagées des servitudes et de l'inertie de la matière. Ce n'est donc pas l'action mécanique des causes extérieures, mais bien « une poussée interne, passant de germe à germe à travers les individus, qui porte la vie, dans une direction donnée, à une complication de plus en plus haute »²³⁸. Que cette conception reste obscure, peut-être l'est-elle en effet aux yeux de l'intelligence, mais non pour *l'intuition* qui saisit du dedans, *en chacun de nous*, ce qu'est l'élan de la vie. L'élan vital est donc *l'image* la plus proche de « l'intuition que nous voudrions avoir de la vie »²³⁹. Pourtant, l'hypothèse de l'élan vital, loin d'être si obscure, est celle qui, aux yeux de Bergson, épouse le mieux, au plus près, les faits observés.

²³⁴ D. S., p. 116. Nous nous servons, pour la suite de la démonstration, de ce passage important et rétrospectif des *Deux Sources de la morale et de la religion* où Bergson a jugé bon de revenir sur la « signification de l'élan vital », p. 116 à 121.

²³⁵ É. C., p. 89.

²³⁶ *Ibid.* Voir aussi D. S., p. 116.

²³⁷ D. S., p. 117.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 119. « C'est une image approchée ou médiatrice par synthèse de toutes les « idées » qui tentent d'exprimer quelque chose de la vie dans notre connaissance », F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 22, souligné dans le texte.

C'est peut-être l'idée d'« effort » empruntée à la philosophie de Maine de Biran, ou même le *conatus* qui est au cœur de la doctrine de Spinoza qui en sont en quelque sorte le corrélat le plus approprié. Mais c'est aussi dans une perspective à la fois généalogique et historique que s'inscrit l'hypothèse d'un élan originel qui anime les choses et les êtres, d'un *élan de vie* qui est lui-même « exigence de création »²⁴⁰. Quelque chose *se crée* et *se conserve* non pas par hasard ou par accident, mais selon le principe de la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergente. C'est ainsi également qu'il faut concevoir le mouvement *autocréateur* de l'élan vital : comme une *rencontre avec une résistance*, qui favorise *l'émergence* des espèces, l'actualisation des formes de vie dont chacune d'elle participe de l'élan en conservant quelque chose, à des degrés divers, de son unité. C'est ainsi que nous pouvons concevoir le mouvement général de la vie : comme une création de formes toujours nouvelles, un effort, plus ou moins intense, qui se dissocie sur des lignes d'évolution indépendante dans lequel, la « marche à la vision », loin d'être un retour à l'ancienne conception de la finalité, serait elle-même impliquée sous forme de tendance :

Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, *créant, par le seul fait de sa croissance*, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan²⁴¹.

²⁴⁰ *É. C.*, p. 252.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 100, nous soulignons. La suite du texte est très instructive et permet, par l'exemple qu'il donne, de mieux saisir la signification et la portée de l'argumentation de Bergson concernant la question de l'origine, de l'élan vital et de l'autocréation : « C'est ce que nous observons sur nous-mêmes dans l'évolution de cette tendance spéciale que nous appelons notre caractère. Chacun de nous, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur son histoire, constatera que sa personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvait rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant : cette indécision pleine de promesses est même un des plus grand charme de l'enfance. Mais les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. La route que nous parcourons dans le temps est jonchée de débris de tout ce que nous commençons d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir. Mais la nature, qui dispose d'un *nombre incalculable de vies*, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont *bifurqué en grandissant*. Elle *crée, avec elles*, des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément », *ibid.*, p. 100-101, nous soulignons.

La définition de la vie comme « tendance » n'implique pas qu'il y ait, au départ, un « sens » prédéterminé de ou dans cette tendance, puisqu'elle est, comme le dit Bergson, toujours affectée par la contingence²⁴², productrice de l'imprévisible variété de formes nouvelles. Il faut donc concevoir l'hypothèse de l'élan vital comme une idée directrice, une « intuition » fondamentale qui s'inscrit, comme l'a bien vu G. Deleuze, dans le prolongement et l'approfondissement des concepts de durée et de mémoire que l'on retrouvaient dans les premières œuvres, et qui permettent, par conséquent, d'en saisir toute la portée et la signification :

Quel rapport entre les trois concepts fondamentaux de Durée, de Mémoire et d'Élan vital ? quel progrès marquent-ils dans la philosophie de Bergson ? Il nous semble que la Durée définit essentiellement une multiplicité naturelle (ce qui diffère en nature). La Mémoire apparaît alors comme la coexistence de tous les *degrés de différence* dans cette multiplicité, dans cette virtualité. L'Élan vital enfin désigne l'actualisation de ce virtuel suivant des *lignes de différenciation* qui correspondent avec les degrés – jusqu'à cette ligne précise de l'homme où l'Élan vital prend conscience de soi²⁴³.

C'est ici que la conception bergsonienne de l'élan vital rejoint celle d'autocréation, dans la mesure où il s'agit, tant sur le plan de la durée de la conscience que sur celui de la durée de la nature ou de l'évolution, d'une « virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser »²⁴⁴. Car l'essence de la vie est de procéder « par dissociation et dédoublement »²⁴⁵ ; par exemple, elle se divise en plante et animal ; l'animal se divise en instinct et intelligence ; l'instinct à son tour se divise en plusieurs directions, qui s'actualisent dans des espèces différentes. Toutefois, chacune de ces divisions ou actualisations suppose une unité, quelque chose comme une *mémoire organique*²⁴⁶ ou, comme le dit G. Deleuze, « une totalité primordiale virtuelle qui se dissocie d'après les lignes de différenciation »²⁴⁷. Ainsi le passage du virtuel à l'actuel qui manifeste

²⁴² *É. C.*, p. 97.

²⁴³ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 119, souligné dans le texte.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 96.

²⁴⁵ *É. C.*, p. 90.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁴⁷ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 97.

le « mouvement en train de se faire » de la vie elle-même, est bien de l'ordre d'un *jaillissement*, d'une autocréation, et l'on peut dire, par conséquent, que toute actualisation (du vivant) est différenciation, « création de différences »²⁴⁸.

Toutefois il ne faudrait pas confondre ici la notion d'« origine », qui est purement dynamique, et de « commencement » dans le temps, qui est purement linéaire. La notion d'origine, telle qu'elle est conçue par Bergson, n'est pas un commencement sur la ligne d'horizon du temps. C'est là un contresens qui relève d'une conception toute linéaire et statique du temps et de l'histoire. Nous avons essayé de démontrer que la conception bergsonienne de l'origine et de l'élan vital, toute paradoxale qu'elle puisse être²⁴⁹, doit être appréhendée en termes d'émergence et d'autocréation, c'est-à-dire comme « multiplicité qualitative », « interpénétration réciproque », « continuité de création », expressions qui définissaient déjà, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, toute la richesse et l'originalité de la notion de durée. De plus, la notion de « multiplicité virtuelle », qui animait le bergsonisme dès le début et reprise par G. Deleuze²⁵⁰, de même que celle de « mémoire »²⁵¹, sont essentielles pour comprendre la signification et la portée critique de l'élan vital dans l'évolution créatrice, et cela sans tomber dans le piège d'une argumentation anthropomorphique. Car c'est sur la base d'une observation empirique et de l'analogie entre les formes organisées, de même que d'une critique des théories scientifiques de l'évolution, que se déduit l'hypothèse de l'élan vital comme réponse possible à la question de l'origine de la création des formes.

Ainsi, tout porte à croire, à ce stade-ci de notre travail, que cette cause est non pas transcendante, mais bien *immanente à la durée de la nature*. Comme le dit H. Gouhier :

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁴⁹ C'est peut-être ce qu'a voulu exprimer A. Philonenko en disant que « l'être humain est devant la vie en présence d'une réalité qui, en son processus générateur, ne correspond pas à ses facultés d'agir et de penser », *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p. 278.

²⁵⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 103.

²⁵¹ « Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire ? », *É. C.*, p. 168.

Un principe qui est élan vital ne peut être posé à part du mouvement qui le fait élan et des créations qui le révèlent [...] ²⁵².

L'élan vital n'est donc pas un principe causatif abstrait de la vie faisant appel à un vague spiritualisme, mais bien un mouvement, une *activité* de laquelle nous participons et qui permet, par conséquent, d'appréhender la question de l'autocréation du nouveau dans la nature. Il s'agit donc pour Bergson de faire droit à un *acte* qui n'a rien d'adaptatif, de « toujours déjà fait », mais qui, au contraire, est éminemment *créateur*, c'est-à-dire « toujours en train de se faire ».

Mais ce constat appelle une question fondamentale : si la nature, comme le dit Bergson, est continûment créatrice, si elle est « une création sans cesse renouvelée » ²⁵³, si elle est, donc, *autocréation*, c'est-à-dire cause d'elle-même, *causa sui*, comment alors penser à une cause, transcendante de surcroît, qui serait à l'origine de la création ? Si la nature ou la vie est « une création qui se poursuit sans fin » ²⁵⁴, comment dès lors penser la question de l'origine autrement qu'en termes d'autocréation et d'immanence ? Pour l'instant nous maintenons notre thèse selon laquelle l'autocréation du vivant, chez Bergson, doit être pensée en termes d'émergence, et non pas selon un schéma de causalité abstraite ou transcendante. *L'évolution est créatrice*. C'est ce que ne reconnaît ni le pur mécanisme, pour lequel les formes vivantes s'expliquent par le déterminisme des causes multiples qui agissent sur elles, ni la doctrine de la finalité, pour laquelle ces mêmes formes sont déterminées par l'idée d'un but précis à atteindre :

Dans les deux cas les créations de la vie sont prédéterminées, l'avenir pouvant se déduire du présent par un calcul ou s'y dessiner sous forme d'idée, le temps étant par conséquent sans efficace ²⁵⁵.

Dès lors, en quoi l'idée de Dieu serait-elle nécessaire à la compréhension de la thèse de l'autocréation comme fondement et origine de l'évolution du vivant ? L'hypothèse de l'élan vital, en ce sens, ne vient en rien contredire la thèse que nous défendons, bien au contraire.

²⁵² Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, op. cit., p. 71.

²⁵³ *É. C.*, p. 104.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 106.

²⁵⁵ *D. S.*, p. 119.

L'interprétation bergsonienne de la question de l'origine reste donc, du moins à ce stade-ci de notre lecture de *L'Évolution créatrice*, immanente et renvoie *ipso facto* au processus autocréateur de la nature. En d'autres termes, l'origine dont nous parlons est la création elle-même, c'est-à-dire l'autocréation, et l'élan vital serait, en réalité, une de ses caractérisations.

Enfin, l'analyse de la notion de finalité était nécessaire puisqu'elle a permis de donner une extension à la thèse de l'autocréation en permettant de l'appréhender du point de vue de l'évolution de la nature. Ce qui nous a permis de montrer à la fois la cohérence et la continuité d'une telle réflexion sur l'autocréation dans la philosophie de Bergson. Bergson va-t-il rester cohérent avec cette interprétation jusqu'au bout ? Voilà ce qu'il faudra vérifier.

Pour ce faire, il faudra aller plus loin dans l'analyse de la signification bergsonienne de la vie et du problème de l'origine. Peut-on concevoir l'autocréation du vivant, c'est-à-dire l'émergence de systèmes complexes sans l'idée même de contrainte, de résistance et de limite ? Quel serait la place et le rôle de la matière dans une telle conception ? Qu'est-ce qui est à l'origine de l'émergence de la nouveauté dans l'ordre du vivant ? Si nous répondons que c'est l'émergence elle-même, nous voilà confronté à un nouveau problème qui se pose inéluctablement lorsqu'on lit Bergson : faut-il concevoir l'autocréation comme un phénomène matériel ou spirituel ? Comment faut-il le qualifier ? Quelque chose de nouveau peut-il émerger à partir de la matière elle-même ? Doit-on comprendre la question de l'émergence du nouveau et de l'autocréation du vivant comme relevant uniquement de l'explication scientifique ou matérialiste ? Mais est-ce bien en termes de dualisme des substances qu'il faut poser le problème chez Bergson ? Comment penser l'autocréation comme phénomène d'émergence indépendamment du spiritualisme ou du dualisme des substances sans pour autant revenir à une explication de type matérialiste ? Voilà ce qu'il nous reste encore à préciser et à examiner afin de donner une interprétation plus complète à la question de la naturalisation de l'idée bergsonienne de création.

CHAPITRE VI

AUTOCRÉATION ET ÉMERGENCE

*Si ce qui se défait dure, ce ne peut être que par solidarité avec ce qui se fait.*¹

6.1 Créer de la création

Notre enquête avait pour but jusqu'à maintenant de montrer que l'autocréation est un phénomène qui existe non seulement dans l'ordre de la conscience, mais aussi dans l'ordre de la vie biologique. La thèse de Bergson selon laquelle la vie est d'essence psychologique signifie qu'il y a correspondance entre les deux ordres, que les critères qui définissent la vie psychologique et cosmologique sont les mêmes. Si l'univers dure² comme la conscience, c'est donc dire qu'il y a invention, élaboration continue de nouveauté, qu'on ne peut faire abstraction du fait que la vie est temporalité, et que « *partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit* »³.

La méthode bergsonienne, tout en tenant compte des données scientifiques, tente, par l'observation et l'analogie, de décrire phénoménologiquement le processus de création à l'œuvre dans la nature et cela en vue de voir de *l'intérieur*, par un acte d'intuition⁴, ce que

¹ *É. C.*, p. 342.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 16, souligné dans le texte. Voir aussi *P. M.*, p. 12-13.

⁴ Pour Bergson, il existe bien en effet deux manières profondément différentes de connaître une chose : « Il est incontestable que la connaissance appuie dans une direction bien définie quand elle dispose son objet en vue de la mesure, et qu'elle marche dans une direction différente, inverse même,

vraisemblablement l'explication rationnelle et mécanique, en raison de ses limitations constitutives, ne réussit pas à faire. Mais la thèse de Bergson va plus loin puisqu'elle affirme non seulement que la vie psychologique, dans son essence même, se caractérise par le mouvement de la *création de soi par soi*⁵, mais aussi *qu'elle coïnciderait avec le mouvement autocréateur de la vie en général*. Ce passage de la vie intérieure à la vie de l'univers n'est pas le fruit d'une généralisation abusive et ne doit pas non plus être interprété péjorativement comme une forme d'anthropomorphisme ou d'idéalisme subjectif : il est imposé par l'expérience. Cette durée, ce *devenir-mémoire-liberté*, bref cette *autocréation* que nous éprouvons en nous-mêmes, nous la retrouvons à l'œuvre dans la nature à des degrés divers. D'abord dans tout organisme vivant :

Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant. Comprendrait-on, autrement, qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire ?⁶.

Toutefois, chaque organisme appartient à une espèce et celle-ci, à l'instar des individus, est une totalité qui dure, c'est-à-dire qu'elle est faite d'une énergie génétique continue qui se dépense pour donner vie à chaque embryon, mais se ressaisit dans les cellules sexuelles où elle attend son heure :

*La vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. [...] L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle qu'il lui est donné de vivre*⁷.

Allons plus loin encore : les espèces elle-mêmes sont l'expression d'un courant unique qui les porte et que Bergson appelle l'élan vital.

On imitera certains caractères de la matière vivante ; on ne lui imprimera pas l'élan en vertu duquel elle se reproduit et, au sens transformiste du mot, évolue. Or, cette

quand elle se dégage de toute arrière-pensée de relation et de comparaison pour *sympathiser* avec la réalité », *P. M.*, p. 177, souligné dans le texte.

⁵ C'est bien le résultat auquel nous sommes arrivé dans la Première partie de cette recherche.

⁶ *É. C.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 27, souligné dans le texte.

reproduction et cette évolution sont la vie même. L'une et l'autre manifeste une poussée intérieure, le double besoin de croître en nombre et en richesse par multiplication dans l'espace et par complication dans le temps [...]⁸.

Cet élan est aussi une hypothèse qui découle du transformisme : on ne peut plus douter de l'évolution des espèces, c'est-à-dire de la génération des unes par les autres en allant des formes les plus simples aux formes les plus complexes⁹. L'évolution de la vie s'inscrit donc dans une *histoire* au cours de laquelle peuvent apparaître des faits nouveaux, non déductibles de leurs antécédents, des innovations imprévisibles. L'hypothèse de l'élan vital, cohérente avec une philosophie de la durée, constitue donc une réponse probable à la question de l'origine de la création des formes, qu'il ne faut pas d'ailleurs interpréter en termes spatiaux, mais aussi une manière de réfuter la thèse mécaniste selon laquelle les circonstances extérieures et même le hasard seraient les causes directrices de l'évolution¹⁰ ; de plus, cette hypothèse trouve sa démonstration la plus probante dans l'analyse des lignes d'évolution divergentes des appareils de structure identique : tel l'œil d'un vertébré et celui d'un mollusque¹¹. La conclusion étonnante de Bergson consiste à dire, dans un premier temps, que les êtres vivants sont des individualités qui résultent de l'éclatement en gerbe de l'élan vital ; de plus, l'élan vital est de *même nature* que l'élan de notre vie psychologique, qu'il renvoie, comme le dirait G. Deleuze, au mouvement de la différenciation de la durée¹². C'est en fixant notre attention sur cette « continuité de la vie »¹³, que l'on peut voir ou constater que

⁸ *É. S.*, p. 21.

⁹ Il est clair qu'ici la réflexion de Bergson s'inscrit dans le cadre des récentes découvertes scientifiques et des théories évolutionnistes de l'époque, inspirées notamment de Lamarck et de Darwin, qui viennent « confirmer de plus en plus l'idée d'une évolution des espèces, je veux dire de la génération des unes par les autres depuis les formes organisées les plus simples. Nous ne pouvons refuser notre adhésion à une hypothèse qui a pour elle le triple témoignage de l'anatomie comparée, de l'embryologie et de la paléontologie. La science a d'ailleurs montré par quels effets se traduit, tout le long de l'évolution de la vie, la nécessité pour les êtres vivants de s'adapter aux conditions qui leur sont faites », *É. S.*, p. 18.

¹⁰ *É. C.*, p. 103.

¹¹ Voir *É. C.*, p. 62 et suiv.

¹² Voir *Henri Bergson, Mémoire et Vie*, Textes choisis par Gilles Deleuze, Paris, PUF, 1968, p. 79.

¹³ *É. C.*, p. 27.

l'évolution organique « se rapproche » de celle d'une conscience. Ainsi, la théorie de l'évolution *créatrice* se comprend à partir d'une théorie du temps ou de la durée qui en respecte l'imprévisibilité et la nouveauté propres : « Le temps est *durée*, processus créateur de l'évolution »¹⁴.

Tel est le sens que nous voulons donner à notre thèse sur l'autocréation : d'une part, elle se comprend à partir de *notre* vie sous la forme d'une « création de soi par soi » ; d'autre part, elle s'étend à la vie *en général* d'une façon qui n'est pas condamnée à une vague analogie métaphysique, mais relève au contraire d'une genèse ou d'une généalogie biologique et d'une critique des théories scientifiques et philosophiques : elle caractérise donc une dimension essentielle et universelle du vivant ; enfin, elle questionne les fondements de la définition spiritualiste du bergsonisme.

Mais que « veut » donc cette énergie vitale en donnant naissance à ces espèces multiples ? Pourquoi ne s'est-elle pas arrêtée à des formes d'organisation beaucoup plus simples, beaucoup plus rudimentaires, et qui étaient merveilleusement adaptées à leurs conditions d'existence ? Certes, l'amibe est aussi bien adaptée que l'homme disait Darwin. Mais alors, pourquoi la vie a-t-elle continuer son chemin par-delà l'amibe ? De plus, ne faut-il pas admettre que l'homme est un peu plus complexe que l'amibe et que, par conséquent, l'évolution ne serait pas strictement réductible à une question d'adaptation ? Pour Bergson, l'hypothèse de l'élan vital serait susceptible de rendre compte d'une telle continuité dans l'évolution elle-même, d'une telle complexification. En effet, comme nous l'avons vu, l'émergence de la nouveauté n'est pas déterminée par une fin qu'elle développerait — ce qui serait contradictoire avec la thèse de l'autocréation elle-même — ni non plus par la conjonction aléatoire de ses conditions matérielles :

C'est dire qu'on verra dans l'évolution tout autre chose qu'une série d'adaptation aux circonstances, comme le prétend le mécanisme, tout autre chose aussi que la réalisation d'un plan d'ensemble, comme le voudrait la doctrine de la finalité¹⁵.

¹⁴ P. Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 35, souligné dans le texte.

¹⁵ *É. C.*, p. 102. Voir aussi p. 104.

La finalité, pas plus que le phénomène de l'adaptation comme tel, ne saurait nous expliquer l'évolution de la vie. La vie ne veut rien dans le sens où elle n'a aucun but fixé à l'avance : dans le cas contraire, elle ne serait plus création, mais exécution d'un plan. Il serait en effet naïf de croire que l'homme est la fin voulue par la vie, mais en même temps ne pouvons-nous pas constater, rétrospectivement, que l'homme est la plus grande (la seule ?) réussite de la nature, la réussite d'une tentative certes toujours déjouée, toujours reprise, qui n'est pas seulement un mouvement en avant¹⁶, et qu'après lui, étonnamment, la nature ne crée plus d'espèces nouvelles ? Que signifie un tel phénomène ? Pourquoi l'évolution s'arrête-t-elle ou semble s'arrêter à l'homme ? Aurait-elle atteint son « but » ? Est-ce à dire qu'il n'y a plus de création après ou avec l'homme ? Ce serait en effet aller trop loin que d'affirmer une telle chose. Pour Bergson, l'homme, de par sa conscience, peut comprendre que le phénomène de l'autocréation de la vie *se poursuit* en lui, comme si la vie avait trouvé là sa création la plus adéquate ! Mais tout ne s'arrête pas avec l'homme. Bien au contraire ! La thèse de la continuité créatrice de l'élan vital nous interdit de penser une telle chose. Nous pouvons dès lors nous appuyer sur ce constat fondamental que la création de la vie se continue à travers cette « création » qu'est l'homme et dire, dans la mesure où l'on peut s'exprimer ainsi, que la vie ne peut *vouloir* autre chose qu'elle-même à travers l'homme et ses créations ! En d'autres termes, l'affirmation selon laquelle la création vitale ne veut rien d'autre que la création, une création ouverte sur l'avenir, une création d'avenir, peut être pensée aussi dans le sillon de la conception nietzschéenne de la vie comme volonté de puissance, « une volonté de vivre que rien n'épuise et qui crée »¹⁷. *Créer de la création*, tel est peut-être l'unique « but » de la vie, une fin qui n'en est pas une, sinon que d'un point de vue rétrospectif, mais qui ouvre sans cesse sur du nouveau, sur un jaillissement indéterminé et indéfini. L'évolution, puisqu'elle est par essence *créatrice*, est un processus de type *émergentiste* qui implique la création continue de formes nouvelles dont la complexité va croissant, et dont l'apparition n'est aucunement prédictible. Ce qui explique pourquoi, selon Bergson, l'évolution ne peut se réduire à la seule adaptation :

¹⁶ Voir *É. C.*, p. 105. Voir aussi *É. S.*, p. 19.

¹⁷ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. 157.

La vérité est que l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même¹⁸.

Le processus adaptatif, malgré son importance, est incapable d'expliquer l'apparition soudaine de nouveautés originelles, de *l'inédit*. La sélection naturelle ne peut être considérée, ainsi que le pensait Darwin, comme le véritable moteur de l'évolution. En d'autres termes, le concept darwinien de « sélection naturelle » ne suffit pas à rendre compte du caractère *novateur* de l'évolution qui renvoie *de facto* à un phénomène *émergentiste*. Peut-on alors donner une interprétation philosophiquement pertinente de la transformation des espèces uniquement par le jeu du hasard et la nécessité de la survie ? Qu'est-ce qui rend possible la succession des événements ? Qu'est-ce qui fait que les choses ou les formes changent, évoluent et *se créent* malgré l'adaptation de celles-ci à leurs conditions de vie ? Pourquoi la vie a-t-elle continué son chemin en se compliquant de plus en plus ?¹⁹ Comment le processus évolutif a-t-il été enclenché et *pourquoi* ? Ces questions certes ne relèvent plus strictement du domaine scientifique, mais plutôt de la recherche philosophique et même métaphysique qui est bien celle de Bergson. *L'Évolution créatrice*, faut-il d'ailleurs le rappeler, ne développe pas une théorie scientifique mais bien une théorie philosophique de l'évolution et de la création²⁰.

Ce qui intéresse Bergson, c'est donc moins l'évolué, qui est enfermé dans sa cristallisation et sa forme matérielle finie, et qui peut être saisi, établi, mesuré par l'intelligence conceptuelle, qu'un « contact avec le réel »²¹, et la recherche d'un principe de vie : remonter à la source de toute création pour coïncider avec la création elle-même, que Bergson, par hypothèse, appelle l'élan originel²², et qui est aussi *l'image* la plus appropriée et

¹⁸ *É. C.*, p. 103.

¹⁹ Voir *É. S.*, p. 18-19.

²⁰ « L'évolution créatrice est donc avant tout une théorie philosophique... Elle n'est pas une hypothèse scientifique », P. Trotignon, *op. cit.*, p. 22.

²¹ *M. M.*, p. 205.

²² *É. C.*, p. 103.

avec laquelle il faut aussi « sympathiser », de *la création en acte* qui « pousse » la vie « par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes »²³ :

« Mais cette nécessité (l'adaptation) paraît expliquer les arrêts de la vie à telles ou telles formes déterminées, et non pas le mouvement qui porte l'organisation de plus en plus haut »²⁴.

Ce n'est pas l'origine du mouvement conçue comme un commencement dans le temps que recherche Bergson, mais bien *le mouvement comme origine*. Si l'autocréation est par essence originelle, cela signifie qu'il s'agit d'un mouvement qui est à *l'origine de l'originalité elle-même*, et non pas d'un mouvement qui « commence » dans un temps *x* de l'histoire du monde. C'est bien l'existence d'un tel phénomène qui nous intéresse et dont la description doit servir à éclairer le problème de la nouveauté. L'origine dont il est question ici ne doit donc pas être confondue avec le concept de « commencement », c'est-à-dire une représentation du temps telle que pensée par notre entendement et qui impliquerait une coupure abstraite entre un *avant* et un *après*, ce qui nous amènerait, encore une fois, à tomber dans le piège de la spatialisation du temps lui-même. Ainsi, quand nous parlons de l'autocréation comme fondement, nous entendons par là qu'elle renvoie à l'existence d'un mouvement unique qui *engendre des formes nouvelles par différenciation*²⁵. C'est donc en ce sens que la notion d'élan vital se confond avec celle d'autocréation.

6.2 Le double sens de l'évolution

C'est donc bien une question métaphysique qui est au cœur de *L'Évolution créatrice*, et peut-être même de toute l'œuvre de Bergson. Le concept d'autocréation associé à celui d'émergence nous a profondément aidé jusqu'à maintenant à jeter un éclairage sur ces questions. Encore une fois, il ne s'agit pas pour Bergson de nier l'évolution adaptative, mais

²³ *Ibid.*

²⁴ *É. S.*, p. 18.

²⁵ Voir G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, « Quadrige », 1997, p. 92. « La différenciation n'est jamais une négation mais une création, et la différence n'est jamais négative mais essentiellement positive et créatrice », *ibid.*, p. 105.

d'un autre côté il ne s'agit pas non plus de nier l'existence d'une « évolution novatrice »²⁶, puisque l'évolution « reste inventive jusque dans ses adaptations »²⁷. Tout aussi importante que soit la conception de l'évolution adaptative, peut-elle à elle seule rendre compte de l'émergence du nouveau ? La sélection naturelle peut-elle être considérée comme l'unique moteur de l'évolution ? Tel est l'enjeu du questionnement philosophique de Bergson mais aussi de son dialogue avec Darwin. L'adaptation ne serait-elle pas plutôt le *résultat* d'un mouvement plus profond, plus fondamental ? Et ce mouvement, dans la mesure où il se caractérise par la *contingence*, n'échappe-t-il pas *de facto* à toute nécessité, à tout plan transcendant ? Si ce mouvement est fondamentalement imprévisible et innovateur, pourquoi ne serait-il pas à *l'origine* du devenir de l'évolution elle-même ? L'évolution pourrait-elle présenter cette créativité vraiment originale, cette prolifération de nouveautés, cette fécondité stupéfiante et mouvante, si elle n'était qu'une simple adaptation ? Doit-on alors, avec Bergson, penser la question de l'autocréation du vivant d'un point de vue dualiste et non plus strictement moniste ou mécaniste ? Innovation *et* adaptation ! La vie est partout pouvoir de dissociation et de dédoublement ; elle se manifeste par la différenciation et *l'écart*²⁸, et non pas strictement par la répétition et l'addition de l'identique, telles que nous le donne à penser les procédés analytiques de la science :

L'argument essentiel que je dirige contre le mécanisme en biologie, est qu'il n'explique pas comment la vie déroule une *histoire*, c'est-à-dire une succession où il n'y a pas répétition, où tout moment est *unique* et porte en lui la représentation de tout le passé²⁹.

Si l'essence de la différenciation et de l'évolution n'est pas l'adaptation, ne faudrait-il pas alors la rechercher dans la compréhension philosophique d'un principe temporel et immanent

²⁶ *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. I, dir. par André Jacob, Paris, PUF, p. 1220. « Ces innovations souvent minimales à l'origine, ne paraissent pas nécessairement adaptatives, ni imposées par les exigences de l'environnement », *ibid.*, p. 1221. Dans cette perspective, qui n'est pas si loin de celle de Bergson, l'émergence de la nouveauté semble répondre à une *autre* origine, non plus strictement adaptatives ou sélective. Ce n'est donc plus uniquement l'environnement extérieur qui conditionne l'apparition du nouveau.

²⁷ *É. C.*, p. 104.

²⁸ Cf. *É. C.*, p. 90 et 107.

²⁹ *Lettre à Harald Høffding* (1915), in *Mélanges*, p. 1149 ; voir aussi *É. P.*, III, p. 456-457, souligné dans le texte.

à la nature ? Par contre, si la nouveauté, dans son émergence, est irréductible à l'adaptation, elle lui est néanmoins irréductiblement attachée puisqu'elle n'a de sens qu'*incarnée*. C'est pourquoi seule l'adaptation peut, en quelque sorte, lui permettre le « succès »³⁰. Par exemple, le psychisme ou la conscience de l'homme apparaît, à l'origine, comme une véritable innovation. Cette création, dans la mesure où elle s'avère utile, permettra à l'espèce de survivre et de s'adapter à de nouvelles niches écologiques, et la sélection jouera alors son rôle en assurant au groupe son succès et sa diversification. Par contre, et c'est là l'essentiel du problème soulevé par Bergson, qui rejoint en ce sens celui de certains scientifiques contemporains³¹, cette innovation capitale et d'autres encore, ne paraissent pas adaptative à *l'origine*, ni imposées par les exigences de l'environnement. Ainsi l'émergence de la nouveauté semble répondre à d'autres critères, non plus externes mais internes ceux-là. Ce n'est plus nécessairement l'environnement qui conditionne l'apparition du nouveau ! Entièrement contingentes, ces innovations échappent à toute nécessité. Bien que la sanction de la sélection soit toujours indispensable à leur réussite, elle ne semble pas directement responsable de leur apparition. Ainsi, à défaut d'être *le* moteur de l'évolution, l'adaptation est *l'un* de ses moteurs ; la création du nouveau, c'est-à-dire *l'émergence* elle-même, dont l'origine et le conditionnement ne paraissent pas être de nature sélective, et qui caractérise *de facto* le phénomène évolutif, en est un autre.

Ainsi le concept de sélection naturelle propre à Darwin, où la transformation des espèces est expliquée par le hasard des circonstances et la nécessité de la survie, bien que nécessaire sur le plan scientifique, est insuffisant sur le plan philosophique parce qu'il méconnaît le caractère fondamentalement créateur, c'est-à-dire imprévisible et radicalement nouveau, de l'évolution. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier le fait que l'on puisse certes expliquer une grande part de l'évolution de la vie par des contraintes extérieures et l'impératif de la survie. Toutefois certains aspects de cette évolution, voire ce qu'il y a en elle de proprement évolutif, supposent selon Bergson un autre principe d'explication. En fait, Darwin ne répond pas vraiment à la question de l'origine des variations et de la transformation des espèces, ou

³⁰ *Encyclopédie Philosophique Universelle, op. cit.*, p. 1221.

³¹ *Ibid.* Voir aussi Charles Devillers et Henri Tintant, « Contingence et Contrainte », in *Sciences et Avenir*, Hors-Série, No 134, 2003, p. 28 à 33.

plutôt il l'attribue ce phénomène à la *chance*. Si la thèse de Bergson semble réfuter l'existence du hasard, comment alors peut-elle admettre celle de l'imprévisibilité ? En fait, les deux termes n'ont pas tout à fait la même signification pour Bergson. Car l'évolution laissée à la simple théorie du hasard ne rend pas compte de l'unité de la vie. En effet, si les variations, si petites soient-elles, sont dues au hasard des circonstances extérieures, il est difficile de comprendre comment elles pourraient logiquement entrer « en relation » les unes avec les autres et former un tout. Comment ces variations successives, « indifférentes » les unes par rapport aux autres, soumises au « caprice » des circonstances, peuvent-elles réussir à s'enchaîner et à s'additionner dans une *même direction*, à se coordonner pour former un ensemble viable ?

En fait, le problème philosophique de l'émergence et de l'origine de la création du nouveau reste donc entier du point de vue de la théorie darwinienne. Il est vrai qu'aujourd'hui nous savons que ces variations correspondent à des modifications du programme génétique de l'individu, à des mutations de l'ADN, par contre, notre ignorance n'en est pas moins grande quant à la question de leur *survenue*, que nous considérons encore comme *aléatoire*³². Ainsi le rôle du hasard, à l'origine de la transformation des espèces, restera toujours un élément fondamental du darwinisme. Par contre, et c'est là entre autres le point de rupture avec Bergson, le hasard chez Darwin est lié aux conditions aléatoires du milieu extérieur où les phénomènes se succéderaient au gré de leur caprice³³ ; chez Bergson, l'émergence du nouveau, c'est-à-dire la nouveauté comme *événement*, ne renvoie pas non

³² Voir à ce sujet C. Devillers et H. Tintant, *art. cit.*, p. 30-31. Ce point de vue, qui est celui de la science, rejoint en quelque sorte mais pas complètement celui de Bergson. Il s'en éloigne parce que cette définition du hasard est réductive et ne permet pas de comprendre en quoi le phénomène de l'émergence engendre un ordre nouveau et comment celui-ci se maintient. C'est ce que l'hypothèse de l'élan vital tente de rendre compte.

³³ Voir *É. C.*, p. 235. D'où la question de Bergson : « Comment supposer que des causes accidentelles, se présentant dans un ordre accidentel, aient abouti plusieurs fois au même résultat, les causes étant infiniment nombreuses et l'effet infiniment compliqué ? », *ibid.*, p. 57 ; voir *supra*, chap. 5.

plus au concept de « désordre »³⁴, mais à une origine temporelle qui est l'essence même de la vie :

L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie³⁵.

Ainsi le phénomène de l'évolution doit être interprété à partir du concept de temporalité, dont la compréhension, comme nous l'avons vu, pose problème pour notre intelligence. Il est un fait que l'évolution est inscrite dans la *durée* qui est elle-même irréversible, où l'événement — par exemple l'espèce humaine — surgit, imprévisible et nouveau. De plus, c'est bien l'irréversibilité de la durée qui, telle une flèche, donne à l'évolution sa ou ses direction(s). Doit-on attribuer l'existence de ces directions au hasard des circonstances ? L'évolution est *orientée*, les choses ne se font donc pas n'importe comment comme le laisserait supposer une certaine conception du hasard comme « rencontre » accidentelle de causes indépendantes que critique justement Bergson. C'est en vertu d'une « poussée intérieure », qui porte en elle une « multiplicité virtuelle » de tendances, dont l'instinct et l'intelligence en sont des exemples, qui a entraîné la vie « à travers des risques de plus en plus forts, vers une efficacité de plus en plus haute »³⁶. L'unité de la vie est postulée dans la mesure où l'on découvre des actualisations semblables, des structures ou des appareils identiques sur des lignes évolutives divergentes (par exemple, l'œil chez le mollusque et chez le vertébré). Il faut donc distinguer avec Bergson l'hypothèse d'une finalité externe qui manifeste l'unité de la vie, et le finalisme radical, interne celui-là, qui postule l'existence d'un possible *a priori* qui se développe et nie toute forme de création :

Il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans direction ; mais il n'y a pas de « but, parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et sont elles-mêmes créées « au fur et à mesure » de l'acte qui les parcourt³⁷.

³⁴ Voir à ce sujet Frédéric Worms, « L'émergence du nouveau selon Henri Bergson », in *Sciences et Avenir*, Hors-Série, No 143, 2005, p. 71. Nous reviendrons sur cet aspect du problème un peu plus loin.

³⁵ *É. C.*, p. 261.

³⁶ *É. S.*, p. 19.

³⁷ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 111, souligné dans le texte.

Le temps biologique de l'évolution, à l'instar du temps de la physique classique, est aussi celui de l'intelligence, qui ne se préoccupe au fond que de « l'évolué », et de ce qui peut être mesuré, n'est pas homogène. C'est au contraire un *temps qui est invention*³⁸, où il y a succession et non juxtaposition, où tous les moments ne se valent pas, mais sont riches de tout ce qui précède :

Mais du temps-invention la physique ne peut pas tenir compte, astreinte qu'elle est à la méthode cinématographique. Elle se borne à compter les simultanités entre les événements constitutifs de ce temps et les positions du mobile T sur sa trajectoire. Elle détache ces événements du tout qui revêt à *chaque instant une nouvelle forme* et qui leur communique quelque chose de sa nouveauté. Elle les considère à l'état abstrait, tels qu'ils seraient en dehors du tout vivant, c'est-à-dire dans un temps déroulé en espace. Elle ne retient que les événements ou systèmes d'événements qu'on peut isoler ainsi sans leur faire subir une déformation trop profonde, parce que ceux-là seuls se prêtent à l'application de sa méthode³⁹.

S'il doit y avoir un « évolutionnisme vrai »⁴⁰, *versus* celui de Spencer qui a élaboré un évolutionnisme sans évolution⁴¹, mais aussi *versus* une certaine conception de la science, pour qui le temps n'est aucunement facteur d'invention, il doit remonter du fait de la transformation non seulement vers son explication sélective et adaptative, mais vers *ce qui rend possible* l'actualisation de l'évolution dans sa forme adaptative. Ce qui implique par conséquent de remonter vers une dimension *autre* qui pourrait en être *l'origine*. Mais cette dimension, tout en étant irréductible à celle de l'adaptation, n'en est pas moins liée à celle-ci, dans la mesure où il ne s'agit pas ici d'une création à l'état pur, mais d'une création de formes. Il y donc bien un écart, une *différence de degré* entre ces deux ordres de manifestation, c'est-à-dire entre l'invention et l'adaptation. C'est donc la recherche de la signification d'une potentialité inventive qui s'actualise, d'une activité proprement créatrice qui s'organise *elle-même*, que vise à mettre en évidence une conception de l'autocréation du vivant.

³⁸ É. C., p. 341, souligné dans le texte. « Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même », *ibid.*, p. 340.

³⁹ *Ibid.*, p. 341, nous soulignons.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 367 et 369.

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 362 à 369.

La vie serait donc susceptible d'une double lecture : par ses *résultats*, et de façon strictement scientifique ou empirique, réduisant l'évolution à une sélection ; et aussi par son *origine*, atteinte de façon philosophique, voyant dans l'évolution elle-même — et donc *sans aucun créateur extérieur* — une véritable *création*. Ce qui permet à Bergson de remonter à un tel principe, de façon d'ailleurs critique et explicitement rétrospective, ce sont les caractères proprement *temporels* de la vie, en ce qu'ils ont d'irréductibles : création, continuité, imprévisibilité, nouveauté. Ce sont bien là en effet les caractères essentiels qui définissent la thèse bergsonienne de l'autocréation comme nous avons tenté de le démontrer.

Ainsi le concept d'autocréation permet de décrire ce qui, dans la vie, échappe au strict mécanisme, sans pour autant revenir à un finalisme *transcendant* qui pourrait postuler l'existence d'un principe ou d'un but *extérieur* au processus même de l'évolution. Les résultats de notre réflexion jusqu'à maintenant nous obligent à rejeter une telle hypothèse. L'évolution de la vie manifeste bien pour Bergson un acte de création continue — ce qui représente à nouveau la rupture avec la théorie de Darwin. Nous pouvons observer les effets, sur les lignes divergentes de l'évolution, de cette *activité* qui semble *se continuer* jusqu'à l'homme. C'est bien cette *énergie* propre à la vie en tant qu'elle est créatrice de nouveautés imprévisibles, qui en est aussi l'origine, mais aussi en tant qu'elle s'adapte et s'organise, que nous appelons l'autocréation et qui prend ici la forme de l'élan vital⁴².

C'est pourquoi on pourrait parler, dans une certaine mesure, d'une philosophie de la nature chez Bergson, car sa réflexion sur le problème de la nouveauté ne déborde pas comme tel, du moins jusqu'à maintenant, le cadre naturel de la vie. Mais c'est aussi à une métaphysique de l'émergence, c'est-à-dire à une forme *d'autocréationnisme* que nous avons affaire et qu'il faut bien distinguer du créationnisme traditionnel et religieux. Ainsi la thèse

⁴² L'expression « élan vital », malgré toute la controverse qu'elle suscite, n'a ici rien de mystérieux si nous la dépossédons de la connotation « spiritualiste » dont elle fait souvent l'objet. C'est ainsi que nous tentons de l'interpréter dans ce travail. L'expression en elle-même, si on s'y attarde quelque peu, devrait nous interdire tout débordement et nous éviter aussi de tomber dans le piège d'une conception statique et spatialisante. Si Bergson a choisi de parler d'un « élan », c'est pour indiquer, en toute logique, que rien ne saurait se mouvoir sans être mû, et que par conséquent nous avons bel et bien affaire à un « mouvement » qui se déploie, qui *se crée en se divisant* et qui manifeste le plus fidèlement possible « l'intuition que nous voudrions avoir de la vie », *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 119.

de l'autocréation que nous défendons doit, pour garder toute sa cohérence et sa pertinence, être interprétée d'un point de vue à la fois émergentiste et immanentiste.

Enfin, il y aurait bel et bien deux sens de l'évolution irréductible l'un à l'autre et pourtant inséparables : différenciation et organisation, individuation et association, création et adaptation. Mais, ce que nous dit Bergson va plus loin encore : ces deux sens se manifesteraient également dans *notre* vie : le temps de l'univers est *identique* au temps de la conscience⁴³ dans la mesure où la « conscience » est une création de la vie, un phénomène des plus complexes merveilleusement adapté qui *émerge* de l'évolution elle-même, qu'elle est *vivante*, elle porte donc *en elle-même* l'essence de la vie qui est *autocréation* :

La vie manifeste qu'elle est, comme ma conscience, une durée conservant son passé, créant son présent et inventant son avenir... Comme ma durée vécue, la vie est jaillissement de nouveauté, création de formes imprévisibles selon une continuité vraie, une mobilité pure, une compénétration de parties selon le flux hétérogène du devenir, rusant avec la matière, direction qui ne suit pas un chemin, mais qui crée des chemins par son activité⁴⁴.

Cette conclusion à laquelle nous arrivons maintenant nous oblige à préciser à nouveau le sens de notre thèse : l'autocréation non seulement manifeste un caractère essentiel et universel du vivant, mais ne peut se comprendre qu'au sein d'une *dialectique* entre ce qui crée et ce qui est créé, c'est-à-dire comme *dynamique autoconstitutive* qui renvoie ici aux « deux sens » que nous avons analysés précédemment⁴⁵ pour interpréter le phénomène de la « création de soi par soi » dans l'ordre de la vie psychologique, et que nous retrouvons maintenant dans l'ordre de la vie biologique avec une terminologie certes différente. *Les deux sens de l'évolution manifesterait donc bien l'unité de l'autocréation*. Nous avons donc fait un

⁴³ Il faut comprendre paradoxalement cette identité de nature sur le fondement d'une différenciation propre au degré de complexité et de conscience des êtres vivants. De plus, lorsque nous affirmons l'existence de cette identité, c'est-à-dire que la durée ou la création du nouveau est ce que je découvre *en moi* et *dans* la nature, cela ne signifie pas que « je suis » la nature ou que je m'identifie à la vie absolue. Cette création de soi par soi, qui constitue le dynamisme du moi profond, est aussi l'expression du mouvement autocréateur de la vie. C'est dans la prise de conscience du phénomène de la création de soi par soi, c'est-à-dire de la structure fondamentale qui définit la vie psychologique, qui est aussi le moment de la réflexion philosophique, que le *même* phénomène peut être appréhendé, par analogie, dans la vie organique.

⁴⁴ P. Trotignon, *op. cit.*, p. 568.

⁴⁵ Voir *supra*, chapitre 2, « sens actif » et « sens passif ».

gain important. Mais il nous reste encore un aspect important de la problématique à examiner afin de donner plus de consistance à notre thèse. Comment le mouvement spontané et imprévisible de la création se concrétise-t-il dans une forme ? Qu'en est-il plus précisément du statut de la matérialité dans la conception bergsonienne de l'autocréation ? Quel est le rôle de la matière dans ce contexte d'interprétation dualiste et autocréationniste du phénomène évolutif ? Qu'est-ce qui fonde le rapport entre les deux sens de l'évolution ou de la vie que nous venons d'identifier ? En d'autres termes, comment Bergson caractérise-t-il la relation entre l'élan vital et la matière ?

6.3 Matière et esprit

6.3.1 *La cause et l'effet*

Nous avons vu que l'hypothèse de l'élan vital ne renvoie pas à un vouloir-vivre ou une entité métaphysique abstraite, mais plutôt à une caractérisation fondamentale de la vie non réductible aux éléments physico-chimiques ni même au phénomène de l'adaptation. Bergson conçoit la notion d'élan vital comme quelque chose qui est « au fond de la vie », qu'il nomme « effort »⁴⁶, ou même « tendance »⁴⁷ qu'il qualifie d'originelle et d'antérieure au dédoublement des deux règnes végétal et animal⁴⁸. L'essence ou le « but » de l'élan vital consiste donc à « greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination »⁴⁹. Mais plus encore, l'élan vital se définit comme exigence de création :

L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté⁵⁰.

⁴⁶ *É. C.*, p. 116.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 252, souligné dans le texte.

La nuance est importante : Bergson ne dit pas que l'élan vital ne peut créer, mais qu'il ne peut créer « absolument ». Ainsi il n'est donc point question ici de la création originelle ou même de la création de la matière comme telle, mais de la création de la nouveauté *dans* ou *de* la nature qu'il faut dès lors dissocier, pour la penser dans toute sa rigueur et son originalité, du schéma d'un Dieu créateur. L'élan vital ne constitue pas une forme dont l'intelligibilité transcenderait la temporalité. C'est donc par conséquent sur le plan de *l'immanence* qu'il faut comprendre avec Bergson la question de *l'émergence* du nouveau. Mais alors, comment cette force qu'est l'élan vital crée-t-elle des espèces ? Comment expliquer la genèse de la création des formes, c'est-à-dire de l'émergence du nouveau dans la nature ? Comment le nouveau peut-il émerger ? Comment s'exerce plus précisément l'action créatrice de la vie pour produire du nouveau ? Comment comprendre le *passage à l'existence* de cette énergie proprement créatrice qu'est l'élan vital ? Telles sont les questions essentielles auxquelles nous devons répondre pour approfondir la signification de la conception bergsonienne de l'autocréation du vivant. La matière peut-elle en elle-même ou par elle-même rendre compte de la nouveauté dans le monde ? En fait, l'autocréationnisme de Bergson n'est pas matérialiste, mais dualiste, et c'est *au sein de cette dualité que va émerger le nouveau*. Comment ? Voilà ce qu'il faut examiner.

Si la réalité, comme le dit Bergson, nous apparaît comme un « jaillissement ininterrompu de nouveauté »⁵¹, et que « du nouveau jaillisse sans cesse »⁵², est-ce à dire que ce jaillissement ne serait conditionné par rien ? En admettant cela, ne revenons-nous pas à une conception de la création *ex nihilo* que nous avons préalablement critiquée ? Par contre, la réponse à la question de l'émergence pourrait en quelque sorte être tautologique : l'émergence est la cause de l'émergence. Certes, cette réponse toute tautologique qu'elle soit peut avoir un sens : l'émergence ou le jaillissement est *en soi* la réponse à la question de l'origine de la nouveauté dans le monde et se confond, par conséquent, avec l'autocréation elle-même ! Il y a en effet dans le texte lui-même des passages qui vont en ce sens :

[...] cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même : ces effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par

⁵¹ *É. C.*, p. 47.

⁵² *Ibid.*, p. 165.

conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation rationnelle⁵³.

Cette interprétation, toute rationnelle (scientifique) qu'elle puisse être, toujours seconde ou rétrospective de surcroît, *n'explique pas pourquoi il y a émergence*. Il y a bien ici un phénomène d'« auto-dilatation » qui prend la forme d'un dépassement, c'est-à-dire d'une autocréation. Non seulement les effets ne sont pas donnés à l'avance dans le présent ou dans la cause, mais ils ne sont pas donnés non plus dans la réalité, car elle est elle-même toujours en train de se faire et ce qu'elle produit, c'est-à-dire de la nouveauté, dépend de la façon dont elle *se crée*. Mais cette « réponse » reste, dans une certaine mesure, insatisfaisante puisqu'elle ne rend pas compte de la manière dont s'effectue l'autocréation. Nous savons qu'*il y a émergence*, et cette affirmation est essentielle pour nous, mais nous ne savons pas pourquoi. Y a-t-il dans *L'Évolution créatrice* des éléments de réponse pertinents susceptibles d'éclairer notre problème ? En effet, c'est à travers le renouvellement de la notion de causalité où l'effet rétroagit sur sa cause pour la transformer, qu'on retrouve toute l'originalité de l'argumentation de Bergson :

[...] qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent ; c'est là quelque chose que nous pouvons sentir en nous et deviner par sympathie hors de nous, mais non pas exprimer en termes de pur entendement ni, au sens étroit du mot, penser⁵⁴.

La relation de cause à effet n'est plus pensée sous le mode de la linéarité mais plutôt de la circularité, de la rétroactivité, de l'autocréativité : c'est une donnée qui circule mais qui se nourrit de tout son passé, d'un passé qui la pousse dans le présent et l'ouvre sur l'avenir. La thèse de Bergson à ce sujet est radicale et ouvre à la fois sur une critique de la chosification de la pensée et sur une ontologie de l'action et de la création :

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire⁵⁵.

Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions⁵⁶.

Pour comprendre le problème de l'émergence de la nouveauté, il faut en quelque sorte sortir du cadre limité dans lequel notre intelligence raisonne : il n'y a donc plus ici une cause *x* qui détermine un effet *y*, il y a *plus* puisque le temps est invention, qu'il y a une durée réellement agissante et que tout, par conséquent, n'est pas donné une fois pour toute. Tel est le préjugé finaliste ou substantialiste qu'il faut critiquer. Dans la mesure où l'ordre de la durée implique l'irréversibilité (des états de conscience, des événements), il n'y a donc plus de réversibilité possible *dans les faits*. L'idée de réversibilité est nécessaire du point de vue de l'entendement qui exige, pour interpréter, la comparaison entre ce qui est et ce qui n'est pas *encore*, entre le passé et le présent. En d'autres termes, pour pouvoir comparer les dimensions du temps, il faudrait les placer *à distance, comme s'il n'y avait pas de temps*. Cette attitude est complètement réfutée par Bergson : la comparaison et l'idée de réversibilité impliquent une négation du temps, de son *action*. Le temps est par essence création⁵⁷, il n'est pas donné, mais se donne, *se crée* et en ce sens il est indéterminé, c'est-à-dire libre, et c'est précisément cette liberté inhérente à la création temporelle qui fait que nous ne pouvons pas comparer les dimensions du temps sans les dénaturer, sans les sortir d'elles-mêmes, et sans comprendre la relation interne de circularité qui les unit. C'est pourquoi, une fois déraciné ce préjugé propre à notre intelligence, « l'idée de création devient plus claire, car elle se confond avec celle d'accroissement »⁵⁸.

S'il y a jaillissement de nouveauté c'est parce que tout n'est pas donné et que le temps est invention, que l'avenir, par conséquent, est une forme inachevée, inactuelle, *ouverte* : *il se crée dans le présent*. Ainsi chaque présent qui *surgit* contient en lui quelque chose que l'événement antérieur ne contenait pas. Dans la perspective autocréationniste, on ne peut

⁵⁵ *É. C.*, p. 249, souligné dans le texte.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Voir *É. C.*, p. 340 et 341.

⁵⁸ *É. C.*, p. 241-242.

jamais détacher la cause de l'effet, puisqu'elle « fait partie de l'effet », de sorte que celui-ci agit toujours en retour sur celle-là. Cette cause est donc active, psychologique⁵⁹ au sens où elle dépend essentiellement de l'effet du présent sur elle. Elle n'agit donc pas comme une « chose », mais comme une *puissance d'accroissement* au cœur des choses.

6.3.2 *L'esprit comme phénomène d'émergence*

Nous arrivons ici à un point tournant de la recherche. Il est manifeste que la réponse bergsonienne au problème de l'origine de la nouveauté telle que nous l'avons interprétée à partir d'une redéfinition de l'idée même de création comme autocréation, se démarque radicalement d'une conception de la vie comme « programme », ou comme Idée, c'est-à-dire comme archétype idéal qui commanderait les transformations du vivant en dehors du temps. Mais c'est ici que vont intervenir deux dimensions fondamentales qui sont au cœur du bergsonisme et qu'on ne peut éluder si l'on veut approfondir le problème de l'émergence, à savoir la matière et l'esprit :

Mais, si l'on entend par spiritualité une marche en avant à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indéterminables par rapport à elles, on devra dire d'une représentation qui se meut parmi des rapports de détermination nécessaire, à travers des prémisses qui contiennent par avance leur conclusion, qu'elle suit la direction inverse, celle de la matérialité⁶⁰.

Il y a donc bien ici une distinction importante dans l'interprétation bergsonienne de la vie, c'est-à-dire une dualité dont il faudra bien tenir compte encore une fois si nous voulons résoudre notre problème. Mais plus encore, la définition du concept philosophique d'émergence est tirée de la définition bergsonienne de l'esprit :

Visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a : comment définir autrement l'esprit ? et par où la force spirituelle, si elle existe, se

⁵⁹ « Ou la liberté est un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même », *É. P.*, t. I, p. 195. Cette causalité psychologique ne doit pas être entendue au sens d'une *équivalence* entre l'acte et les antécédents multiples qui en résultent et doit donc se distinguer de la causalité physique, puisque celle-ci implique que *rien ne se crée* dans le passage d'un moment au moment suivant. La causalité psychologique, au contraire, implique « la *création* par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents », *ibid.*, souligné dans le texte.

⁶⁰ *É. C.*, p. 213.

distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient ?⁶¹.

Toute la conception émergentiste de l'autocréation tient dans cette simple mais non moins essentielle définition qui ne fait aucunement référence à quelque transcendance que ce soit. Si cette force que Bergson appelle « l'esprit » tire « d'elle-même » *plus* qu'elle n'a, il faut donc en conclure qu'il y a bel et bien émergence, que ce phénomène est non seulement *immanent* à la conscience ou à la vie, mais demeure *endogène* puisqu'il ne tire pas sa source *de l'extérieur*. Bergson nous propose donc une conception à la fois originale et dynamique de l'esprit comme *force* et non comme Substance, Forme ou Idée, qu'il faut, pour la rendre encore plus claire et en dégager toute la richesse, la rattacher à celle de mémoire, comme nous le rappelle les thèse fondamentales de *Matière et Mémoire* :

[...] nous définissons esprit et matière par des caractères positifs, non par des négations. C'est bien véritablement dans la matière que la perception pure nous placerait, et bien réellement dans l'esprit même que nous pénétrerions déjà avec la mémoire⁶².

L'esprit [est] déjà mémoire dans la perception, et [s'affirme] de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable⁶³.

Cette conception de l'esprit, développée à son plus haut niveau d'expression, nous renvoie, encore une fois, à la thèse de l'autocréation elle-même :

Cette chose, qui déborde du corps de tous côtés et qui crée des actes en se créant à nouveau elle-même, c'est le « moi, c'est l' « âme, c'est l'esprit, — l'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a⁶⁴.

La conception de l'esprit comme mémoire est au fondement de la création de soi par soi⁶⁵. En effet, nous ne sommes plus, *stricto sensu*, dans l'ordre de la pure répétition, ou de la pure extériorité (perception pure), ce qui implique que certains actes (mentaux), parce qu'ils sont

⁶¹ *É. S.*, p. 21.

⁶² *M. M.*, p. 200.

⁶³ *Ibid.*, p. 249, souligné dans le texte.

⁶⁴ *É. S.*, p. 31, souligné dans le texte. On notera le caractère récurrent de la définition, voir *ibid.*, p. 21-22-24 ; voir aussi *P. M.*, p. 31.

⁶⁵ C'est bien en effet la thèse que nous avons développée dans le chapitre 4.

aussi mémoire, *ajoutent* du nouveau et, par leur caractère singulier, manifestent quelque chose de *plus* et de *différent* que ce qui devrait simplement résulter d'une soi-disant cause extérieure. Par exemple, dans le phénomène de la rêverie, le souvenir qui s'ajoute à la perception de l'objet ne vient pas de l'objet, il *émerge* ; de même, l'artiste qui crée une œuvre manifeste une force de création individuelle et singulièrement originale qu'on ne pouvait prévoir et qui le transforme. Ainsi l'esprit, loin d'être appréhendé comme un concept abstrait et fixe, une « substance », *n'existe que par ses actes* : c'est une puissance de création de soi, de liberté et non pas simplement un type d'être.

Mais, encore une fois, on revient à notre question : comment l'esprit peut-il tirer de lui-même plus qu'il n'a et engendrer du nouveau ? Que présuppose une telle caractérisation de l'esprit ? La réponse de Bergson dans *L'Énergie spirituelle* fait bel et bien écho à l'idée d'un avenir dilatant le présent dans *L'Évolution créatrice* :

Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne. Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit sinon en fait, la conscience est coextensive à la vie⁶⁶.

Bergson donne donc à la notion de mémoire une extension qu'elle n'avait pas auparavant : elle ne se rattache plus simplement à la vie psychologique, mais constitue une *dimension* de la vie *en général*. Il y a donc bien *interaction* entre les trois modalités temporelles, c'est-à-dire que la présence du passé dans le présent agit sur le présent, *introduit le nouveau en lui*, créant ainsi l'avenir. Par cette marque, le présent n'est plus simplement ce qui se répète ou s'explique à partir de l'ancien présent sous le mode de la causalité traditionnelle, mais devient ainsi mémoire (auto)créatrice :

Plus grande est la portion du passé qui tient dans son présent, plus lourde est la masse qu'il pousse dans l'avenir pour presser contre les éventualités qui se préparent : son

⁶⁶ *É. S.*, p. 11.

action, semblable à une flèche, se décoche avec d'autant plus de force en avant que sa représentation était plus tendue vers l'arrière⁶⁷.

Dans ce contexte, la définition bergsonienne de l'esprit comme mémoire, comme conscience « coextensive à la vie »⁶⁸, semble converger vers une forme d'émergentisme spiritualiste *versus* l'émergentisme matérialiste propre à un certain courant de la science contemporaine⁶⁹. Mais pourquoi cette définition ne peut-elle s'appliquer également à la matière ? L'esprit est-il la clef de la compréhension de l'autocréation ? L'autocréation du vivant relève-t-elle uniquement d'une puissance de l'esprit, d'une « énergie spirituelle » ? Il est clair qu'il faudra tenir compte de cette idée au risque de faire contresens à « l'esprit » même du bergsonisme. Mais il faudra nuancer la position spiritualiste de Bergson ou en tout cas d'une certaine lecture qu'on pourrait en faire. Car la notion d'esprit telle que nous l'avons contextualisée n'est pas en contradiction avec la définition de l'autocréation comme phénomène d'émergence. Par contre, c'est l'extension ou l'usage qu'on lui donne, que Bergson lui donnera, qui fera toute la différence.

Cette définition nous amène maintenant à nous interroger plus spécifiquement sur le rôle de la matière dans la conception « spiritualiste » -- émergentiste -- de l'autocréation ? Dans la mesure où Bergson ne nie pas l'existence de la matière — ce qui le dissocie par exemple de l'immatérialisme de Berkeley — et que celle-ci joue un rôle important dans son œuvre, quel statut faut-il lui attribuer ? A-t-elle un rôle à jouer dans l'acte de création lui-même ? Si la création implique toujours la création *de* quelque chose, à savoir une forme, que ce soit une œuvre d'art, les espèces ou *soi-même*, cette forme en question n'est-elle pas incarnée dans la matière, dans un *corps* qui lui donne sens ? Toutefois, dans la mesure où il y a création, ce « sens » ne peut donc être donné à l'origine, mais « se crée » dans et à travers le jeu ou l'interaction de l'esprit comme force mais aussi de la matière conçue non pas simplement comme réceptacle ou « déficit », mais comme *ce qui participe aussi de l'autocréation elle-même*. Telle est l'hypothèse que nous allons retenir afin de penser la question du statut de la matérialité dans la conception bergsonienne de l'autocréation. Est-ce que le spiritualisme de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁸ *É. C.*, p. VIII.

⁶⁹ Voir entre autres *Sciences et Avenir*, Hors-Série No 143, juillet-août 2005.

Bergson est compatible avec l'idée que nous nous faisons de l'autocréation, avec l'interprétation émergentiste et immanentiste que nous lui donnons ?

Pour pouvoir répondre à ces questions importantes, encore faut-il s'entendre sur ce qu'est le spiritualisme de Bergson, sur ce qui est impliqué dans une telle conception de la vie. En fait, nous n'affirmons pas que la philosophie de Bergson se réduit à une forme de spiritualisme ou ne s'explique que par lui, mais qu'il y a, comme nous allons le voir, une tendance de cette nature dans sa pensée inspirée vraisemblablement par le courant spiritualiste français tel qu'on le retrouve notamment chez F. Ravaisson⁷⁰. De plus, pour être cohérent avec la définition que nous avons donnée de l'esprit, il faudra la distinguer de celle, plus traditionnelle et plus cartésienne, qui renvoie à l'idée d'une substance immatérielle opposée au corps, et la situer dans la perspective plus large et plus fondamentale du dualisme propre à Bergson. Mais là une surprise nous attend. Comment ce spiritualisme va-t-il se présenter dans *L'Évolution créatrice* ? Quelles seront les implications d'une telle conception sur la thèse émergentiste que nous défendons ? Nous allons donc proposer une critique du « spiritualisme » de Bergson, inspirée essentiellement de *L'Évolution créatrice*, mais aussi de *L'Énergie spirituelle*, ce qui nous permettra, dans un second temps, de situer notre position face à une telle perspective, et de déterminer ce qu'il faut rejeter et conserver.

6.3.3 *Le sens spirituel de la vie*

Il va sans dire que Bergson se représente le monde selon une structure hiérarchique qui implique, en quelque sorte, une supériorité ontologique de la vie sur la matière :

Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève⁷¹.

[...] la vie est un effort pour remonter la pente que la matière descend⁷².

Or, si nous considérons [...] la vie à son entrée dans le monde, nous la voyons apporter avec elle quelque chose qui tranche sur la matière brute. Le monde, laissé à lui-même,

⁷⁰ Voir à ce sujet, Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1997.

⁷¹ *É. C.*, p. 246.

⁷² *Ibid.* Voir aussi p. 275, 269, 247, 11.

obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible⁷³.

La vie, dans le cadre de cette vision dualiste, est une lutte incessante contre la caractérisation statique de la matière. Le mouvement dynamique de la vie, de l'élan vital doit sans cesse prendre l'ascendant de cette détermination statique. Mais cette interprétation est aussi fondée sur le fait que dans un corps vivant, comme nous l'avons vu, il y a une tendance à la répétition et même à la mort ; par contre, l'histoire de la vie apparaît comme le mouvement d'une contre-tendance, celui de l'élan vital qui cherche à pousser ou à repousser globalement les limites de la matérialité. Mais dans la perspective historique et évolutionniste qui est celle de Bergson, qui ne se limite pas, bien qu'elles soient importantes, à des considérations relatives à l'adaptation, *la vie va toujours plus loin*, même si la tendance à la répétition ou à l'inertie⁷⁴ reste présente, et « risque » d'avoir de moins en moins d'influence. C'est ainsi qu'on peut observer, dans l'évolution des espèces, à travers les fonctions nouvelles qu'elle engendre, une diminution plus ou moins grande de la tendance à la répétition propre à la matérialité :

Je vois dans l'évolution entière de la vie sur notre planète une traversée de la matière par la conscience créatrice, un effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention, quelque chose qui reste emprisonné chez l'animal et qui ne se dégage définitivement que chez l'homme⁷⁵.

Partout où il y a organisation, nous allons retrouver, à l'intérieur des organismes, cette caractérisation fondamentale, ce *duel* entre la vie qui est tendance à l'activité, à la création, et la matière qui est tendance à la répétition, à l'extension. Dans ce contexte, la matérialité est conçue comme une forme de résistance, d'« obstacle »⁷⁶, une « négation plutôt qu'une réalité positive »⁷⁷, négation de la vie qui elle implique en son essence une activité positive, « créatrice ». Cette caractérisation de la vie *versus* la matière, présente dans l'argumentation

⁷³ *É. S.*, p. 12.

⁷⁴ « La matière est inertie, géométrie, nécessité », *É. S.*, p. 12.

⁷⁵ *É. S.*, p. 18.

⁷⁶ *É. C.*, p. 99.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 94.

de Bergson, est donc celle d'une « montée » et d'une « descente »⁷⁸, mais aussi d'une possible remontée de la conscience vers une « supraconscience »⁷⁹ avec laquelle elle coïnciderait. Cette « remontée » de la conscience qui appellerait un dépassement, à la limite, prendrait la forme d'une libération de toute dépendance à l'égard de la matérialité.

Mais l'interprétation spiritualiste de Bergson implique aussi une autre idée, surprenante à certains égards, à savoir que la vie, malgré sa finitude, porte en elle-même une raison créatrice, un *sens* qui exclut la privation et la répétition de son essence, c'est-à-dire la matérialité elle-même. La vie, en tant que créativité pure, a donc un sens qui ne dépend pas de la facticité des événements, de la forme créée et adaptée, ce qui semble contredire la thèse de l'autocréation qui implique justement que « tout n'est pas donné », y compris le sens lui-même ! Comment interpréter cette idée selon laquelle le sens « préexiste » alors que la vie ou l'évolution est pensée comme « une création sans cesse renouvelée »⁸⁰ ? Comment expliquer qu'il y ait une sorte d'antériorité ontologique de la vie sur la matière ? Il semble ici que la question du « sens » de la vie, et donc sa « fin » soit au cœur du spiritualisme de Bergson et, par conséquent, exclurait toute participation de la matière à son essence. Ce qui pose problème ici, ce n'est pas tant la définition de la vie comme autocréation, mais la *relation* de la vie à la matière elle-même définie comme accident, comme ce qui est étranger au sens créatif de la vie. Cela va se manifester par le fait que le « but » poursuivi par la vie ne dépendra pas des moyens employés pour y parvenir. C'est pourquoi il faut distinguer dans l'argumentation de Bergson entre l'adaptation des organismes, qui est le moteur auxiliaire de l'évolution, et le moteur principal représenté par l'élan vital. Mais plus encore, l'élan vital dans son cheminement, dans son effort de dépassement, se définit comme étant ce qui peut « forcer l'obstacle »⁸¹ de la matière, comme ce qui peut « triompher du mécanisme »⁸². C'est pourquoi le but ultime de la vie, de ce point de vue, est de « réaliser une activité qui

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 246 et 261.

⁸⁰ *É. C.*, p. 104.

⁸¹ *Ibid.*, p. 266.

⁸² *Ibid.*, p. 264.

manifesterait qu'elle est libérée de toute dépendance à l'égard de la matérialité »⁸³. En effet, le sens spirituel de la vie ne nous conduit-il pas jusqu'à cet « être indécis et flou »⁸⁴, qu'il s'agit de retrouver, représentation d'une pure activité créatrice — Bergson parle aussi d'un sur-homme⁸⁵ — détachée de toute déficience ou limite propre à la matérialité ? Ne sommes-nous pas ici à un moment crucial, à un point tournant où la question ou plutôt la « définition » même de Dieu sera énoncée⁸⁶ ?

Ainsi, dans cette perspective spiritualiste du vivant, la matière procède de l'élan vital comme ce qui en *émane*. Cette extériorité, cette nécessité propre à la matière n'est pas le sens de la vie, elle en est en quelque sorte la négation, nature naturée qui émane de la nature naturante. La matière représente donc l'écart qui se creuse entre la vie et son sens. Pourtant Bergson ne nous dit-il pas, dans sa critique des modèles intellectualistes et idéalistes, que rien n'est en dehors de l'existence, de l'action, de *ce qui se fait* ? Certes cette affirmation de Bergson est fondamentale, et nous l'avons retenue jusqu'à maintenant, mais une lecture plus approfondie du texte permet de découvrir une autre version, apparemment contradictoire avec celle-là. C'est là d'ailleurs toute la difficulté d'interprétation d'une telle lecture. Ce qu'elle nous dit ou suggère subtilement, c'est que si la vie est mouvement de déploiement et d'expression comme le dirait Spinoza et à sa suite Nietzsche, il n'en demeure pas moins qu'une *différence* se crée entre ce mouvement propre à l'élan vital et le chemin qu'il trace à travers la multiplicité des formes qui en résultent. Ainsi la matière, par le biais de ce qu'elle représente, introduit une distance, une résistance qui vient en quelque sorte « freiner » le mouvement et le « sens » de l'élan vital. *La thèse spiritualiste implique que ce sens est intrinsèque à la vie et incommensurable à la matière*. La matière n'est donc pas porteuse de sens, elle est plutôt la négation du sens de la vie, *de la création elle-même*. Quel est donc alors le rôle de la matière dans ce contexte ? Comment interpréter cette différence ? Est-ce que la matière est une condition fondamentale de la création ou si celle-ci peut se concevoir indépendamment de la matière ? Est-ce que la matière est la cause ou *une* des causes de la

⁸³ P. A. Miquel, *op. cit.*, p. 184.

⁸⁴ *É. C.*, p. 266.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 249.

création ou si elle en est simplement le résultat ou l'effet ? Mais c'est peut-être mal poser le problème que de le formuler ainsi, car nous le pensons à l'intérieur du schéma classique de la causalité qui est en effet critiqué par Bergson. D'où la contradiction entre cette version spiritualiste de la création et la thèse de l'autocréation que nous défendons. Par conséquent, ce schéma ne constitue plus la référence pour penser ce problème. Dès lors, *la matière serait impliquée dans le processus d'engendrement* qui « prend forme », comme la *détente* (décréation) d'un acte de *tension* qui constitueraient alors le phénomène d'autocréation lui-même. En fait, la matière conçue comme obstacle, comme force de résistance *interne ou externe*, peut *agir*, et c'est là peut-être l'aspect le plus important du point de vue de notre problématique, *sur ce que l'élan vital réalise*. Elle peut donc être autre chose qu'une pure exclusion, avoir par conséquent un effet sur l'expression du sens de la vie, sur sa *création*. Ce qui n'est pas le cas justement, et c'est là à notre avis son aspect le plus litigieux, du point de vue du spiritualisme où il y a toujours cette distinction entre le sens lui-même et ses manifestations :

Mais cette nécessité (l'adaptation aux conditions de vie) paraît expliquer les arrêts de la vie à telles ou telles formes déterminées, et non pas le mouvement qui porte l'organisation de plus en plus haut⁸⁷.

On retrouve cette même idée dans la thèse weismanienne de la non-hérédité des caractères acquis que défend Bergson et de la différence entre le somatique et le germinal. L'élan vital passe de germe à germe, et non d'organisme à organisme⁸⁸. Ainsi l'effort individuel ou collectif ne saurait rétroagir sur la nature des germes. Cette différence exprime en réalité une non-commensurabilité : l'hérédité agit sur les organismes, mais l'inverse est impossible. C'est là un argument solide en faveur de la thèse de la différence entre l'adaptation des organismes et le sens de l'évolution de la vie, et pour marquer aussi que ce sens oriente les organismes sans que ceux-ci, en retour, puissent agir sur ce sens.

Un autre argument à l'appui de la thèse spiritualiste de l'incommensurabilité du sens de la vie sur son cheminement et ses réalisations, que nous avons déjà analysé⁸⁹, est celui de la

⁸⁷ *É. S.*, p. 18.

⁸⁸ Voir *É. C.*, p. 88, c'est une thèse que nous avons déjà examinée, voir *supra*, chapitre 5.

⁸⁹ Voir *supra*, chap. 5.

convergence, que Bergson oppose à l'idée darwinienne de la divergence des espèces. Cet argument implique que le sens du courant vital peut s'exprimer d'une manière identique sur des lignes d'évolution divergentes. Nous voyons apparaître concrètement, par l'exemple de l'œil, que le sens de la vie ne dépend pas du chemin suivi par l'évolution, ni même des obstacles qui se dressent sur son chemin — ce qui serait plus compatible avec la thèse de l'autocréation —, de sorte que l'action de la matière sur ce sens en question a une incidence purement accidentelle. On retrouve une idée similaire chez un autre acteur important du spiritualisme français, Émile Boutroux :

L'instinct des animaux, la vie, les forces physiques et mécaniques sont, en quelque sorte, des habitudes qui ont pénétré de plus en plus profondément dans la spontanéité de l'être. Par là ces habitudes sont devenues presque insurmontables. Elles apparaissent, vue du dehors, comme des lois nécessaires. Toutefois cette fatalité n'est pas de l'essence de l'être ; elle lui est accidentelle. C'est pourquoi l'intervention des spontanéités supérieures, ou sans doute, l'influence directe de l'idéal, peut tirer de leur torpeur les créatures les plus imparfaites, et exciter leur puissance d'action⁹⁰.

Dans cette perspective, la matière ne constitue pas à elle seule la réponse à la question du fondement de la création dans la nature. Elle représente un obstacle principal mais purement contingent qui peut ou doit être dépassé par la vie en tant que force vitale. En d'autres termes, l'élan vital est en mesure de surmonter la résistance que lui oppose la matérialité, d'en faire « un instrument de liberté »⁹¹.

Ainsi le « sens » de la vie semble détaché de la relation qui existe entre la vie et la matière, relation au sein de laquelle nous tentons justement de comprendre et de justifier le « sens » de la thèse bergsonienne de l'autocréation ! Mais sur quoi se fonde cette interprétation du sens « spirituel » de la vie ? Bergson la pense-t-il indépendamment de tout fondement empirique, comme si elle résultait d'un préjugé ? Ce serait là contrevenir à l'esprit même de sa méthode. Pourtant, dans ce contexte, il semble que Bergson soit tenté, de façon ponctuelle, et telle est la critique qu'on pourrait lui faire, de penser la matière comme quelque chose de *moins*, comme ce qui « émane » *de plus haut qu'elle*, comme ce qui ne peut, par elle-même, rendre compte du pouvoir créateur de la vie et du sens qui en découle. Si la

⁹⁰ Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, PUF, 2^e éd., 1991, p. 167.

⁹¹ *É. S.*, p. 19. Voir aussi *É. C.*, p. 252.

matière est un obstacle pour la vie, elle est aussi un *obstacle qu'elle peut lever*. Mais allons plus loin : à la limite, et c'est bien vers cette limite qu'ouvre le spiritualisme de Bergson, nous pourrions appréhender la vie sans sa négation ! C'est ainsi que Bergson la conçoit en distinguant l'élan vital et l'adaptation. L'amibe est une forme merveilleusement adaptée, mais la vie ne s'y est pas arrêtée. Si la matière est pensée comme un obstacle que la vie peut « tourner »⁹² et même dépasser, c'est qu'elle n'est au fond qu'un accident, un déficit et non ce qui participe pleinement de son activité créatrice. C'est comme si, étonnamment, la cause de la nouveauté, l'origine elle-même n'était plus *acte*, mais « en puissance ». Cette définition de « l'esprit » porteur d'un « sens » en lui-même va à l'encontre de celle que nous avons donnée préalablement. Autrement dit, la question du sens de la vie est pensée sous le mode d'un détachement de l'événement, de la contingence elle-même, — notion si importante sur le plan d'une réflexion sur le phénomène de l'autocréation — *de l'exclusion du passif par l'actif*, comme une *fin* qui ne dépend pas du choix des moyens, et pour laquelle ce choix en lui-même reste complètement indifférent.

Par conséquent, la thèse spiritualiste nous amène à penser que la nouveauté est bien la manifestation d'une cause spirituelle et qu'à l'égard de celle-ci la matière est conçue comme restriction, privation, pure négation. Tel est peut-être ici le « préjugé spiritualiste » de Bergson. La vie apparaît comme une force spirituelle créatrice, une réalité positive qui trouve en elle-même sa propre raison parce qu'elle ne dépend pas de sa négation pour se poser. Le sens de la vie, dans ce contexte, ne peut se comprendre qu'à travers une stratégie spiritualiste de libération de toute dépendance à l'égard de la matérialité. La matière est donc par conséquent l'obstacle qu'il faut vaincre, « l'ennemi ». C'est ici semble-t-il le point le plus délicat et en même temps le plus problématique de l'argumentation de Bergson : cette conception du « sens » de la vie posée comme un absolu, c'est-à-dire un acte libre *en soi* entièrement indépendant de la matière, nous ferait-elle remonter jusqu'à Dieu ? Est-il nécessaire de suivre cette voie pour comprendre la thèse de l'autocréation ? Cette vision à la fois spiritualiste et hiérarchique est-elle cohérente avec l'argumentation émergentiste et immanentiste qui fonde la thèse de l'autocréation que nous défendons ? Cette interprétation

⁹² *É. C.*, p. 94 et 99.

nous fait-elle « sortir » de l'immanence de la nature ou de la durée ? La conception d'une matière qui « émane » du principe, d'une matière « reflet » ou « image » d'une réalité supérieure et qui se reproduit sans cesse, telle qu'on la retrouve chez Plotin⁹³, mais aussi d'une vie qui entre en relation avec cette matière ne serait-ce que pour la dépasser, pour l'exclure de son essence, est-elle la seule que nous devons retenir dans notre recherche sur les fondements de l'autocréation ? Représente-t-elle une réponse pertinente au problème de l'émergence ?

Mais Bergson n'a-t-il pas lui-même critiqué ce modèle d'interprétation à la fois finaliste et moniste ? Sa philosophie ne nous donne-t-elle pas justement des moyens de sortir d'une telle conception métaphysique de la réalité ? Si la vie est par essence autocréation, comment peut-elle porter en elle-même un sens qu'elle n'inventerait pas au fur et à mesure qu'elle exprime la nouveauté qui fait, d'ailleurs, toute sa richesse et son originalité ?

6.3.4 *La création et le possible*

En fait, pour justifier notre position, il faut distinguer, dans la réflexion de Bergson, ce qu'on pourrait appeler les niveaux d'interprétation ou les couches de signification qui se recoupent parfois sans pour autant se confondre nécessairement. L'argument *spiritualiste* est l'une de ces couches et l'interprétation que nous en avons donnée en est un aspect, un sous-ensemble si l'on veut. Il ne faut pas, à notre avis, se limiter à une telle interprétation pour comprendre notre problème ni même la philosophie de Bergson. Voilà la nuance que nous pouvons faire maintenant. Mais la conception bergsonienne du rapport entre la création et la matière repose aussi sur les données *scientifiques* (l'entropie, la loi de conservation et de dégradation de l'énergie) de son époque, ce qui constitue une seconde couche de signification dont il faudra aussi tenir compte dans notre analyse et qui viendra jeter un éclairage important sur notre problématique. Mais Bergson utilise aussi, comme on le sait, des références *métaphoriques*

⁹³ On sait que Bergson était un grand lecteur de Plotin. Il a d'ailleurs donné un cours à l'École Normale Supérieure sur Plotin dans les années 1898-1899, voir *Cours*, t. IV, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2000, p. 17 à 78 ; voir aussi l'article de Pierre Magnard, « Bergson interprète de Plotin », in *Bergson Naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 111 à 119 et *É. C.*, note I, p. 211. Nous reviendrons sur cet aspect de la procession et de la conversion un peu plus loin.

(obus qui éclate⁹⁴, jet de vapeur⁹⁵), pour ne nommer que celles-ci, qui ont pour but aussi d'éclairer, ou en tout cas de permettre de dépasser les limites d'interprétation rationnelle des concepts de nouveauté et de création. De plus, il faudra compter, comme nous l'avons fait à quelques reprises dans ce travail, sur l'argument *esthétique* où l'art est pensé comme le modèle de la création et plus spécifiquement de la création de soi par soi. Il y a bien, chez Bergson, cette idée fondamentale que l'art est activité créatrice, expression de la nouveauté et de l'originalité où *aucune sorte d'essence ne précède l'existence* :

Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité⁹⁶.

Ainsi l'œuvre d'art « à venir » n'existe pas, elle n'est pas encore « possible »⁹⁷, elle le « deviendra » puisque le possible est ni plus ni moins l'*a posteriori* de l'acte créateur, permettant à la raison, rétroactivement, de penser le « sens » de ce qui advient dans l'acte lui-même. Par conséquent, et c'est ce qui fait ici toute la force de l'argumentation de Bergson, il existe un écart insurmontable entre l'essence d'une œuvre ou l'acte par lequel elle se réalise, et sa possibilité, car l'essence de l'œuvre est l'acte unique qui pose en même temps que la création le créateur lui-même. Cette affirmation est capitale puisqu'elle fonde la thèse même de l'autocréation : l'œuvre ou la forme créée, quelle qu'elle soit, n'existe pas dans un possible *a priori* ou dans un monde idéal mais elle s'invente au fur et à mesure qu'elle advient. Plus encore, la création naît du créateur et le créateur de la création. Une nouvelle relation de causalité est alors pensée entre le créateur, en l'occurrence ici l'artiste, et la création en tant qu'acte qui engendre l'œuvre, c'est-à-dire la nouveauté elle-même, et en tant que cette *mise en œuvre de l'œuvre elle-même* n'est jamais prédéterminée dans un possible *a priori*. Il n'y a pas ici de causalité finale (ou descendante) qui irait d'un Créateur, par exemple, à la créature *via* la création — ce schéma est complètement réfuté dans la

⁹⁴ *É. C.*, p. 99.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 248.

⁹⁶ *P. M.*, p. 109.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 110-111.

perspective autocréationniste — mais plutôt une causalité efficiente ou vitale qui n'est autre que le processus de production à l'œuvre dans la création elle-même et qui engendre, au fur et à mesure de son effectuation, *le créateur et la création*⁹⁸. La notion de causalité classique n'est d'ailleurs plus réellement pertinente. Car si formellement il y a « plus » dans l'effet que dans la cause, matériellement l'effectuation ou l'actualisation ne se laisse pas subsumer sous une cause, mais déborde par conséquent, en le faisant éclater, le modèle causal fixé *a priori*. Cette quatrième couche de signification présente dans le texte bergsonien, qui vaut pour l'art, ouvre par conséquent sur une interprétation originale de la « création de soi par soi » et constitue un modèle pertinent susceptible d'éclairer la réflexion philosophique sur l'autocréation du vivant.

6.3.5 *La matière comme étendue concrète*

Mais Bergson fait-il de la matière ou de la forme uniquement ce qui émane comme une négation de la durée spirituelle ou de la vie conçue comme activité pure ? Est-ce que la réflexion de Bergson concernant le rapport entre la vie et la matière, reste enfermée dans cette structure hiérarchique à connotation spiritualiste, c'est-à-dire d'une matière engendrée par l'esprit, d'une lutte de la vie contre « l'obstacle » de la matière, d'une vie qui, dans son « but » ultime, doit se libérer de toute dépendance à l'égard de la matérialité ? C'est là en effet une lecture possible du bergsonisme. Mais est-ce la seule ? Cette vision est-elle compatible avec celle que nous défendons ? La matière ne serait-elle pas aussi ce qui participe, par sa négation même, de l'autocréation du vivant ? Y a-t-il dans le texte de Bergson des indications précises, des éléments pertinents qui vont dans le sens d'une interprétation de la matière qui *agit en tant que cause* et non plus simplement comme un effet émanant d'une cause ? Mais n'est-ce pas là déformer considérablement la pensée de Bergson qui semble défendre une thèse spiritualiste émanatiste ? Pas vraiment puisque cette interprétation toute particulière recoupe une cinquième et dernière couche de signification, peut-être même la plus importante, que nous appellerons l'argument *psychologique*, qui se

⁹⁸ Telle est bien la définition que nous avons donnée de la création de soi par soi.

retrouve aussi dans le texte de Bergson, notamment dans *L'Évolution créatrice*⁹⁹. Si pour Bergson, l'essence de la matière est de tendre vers l'extension ou l'espace et de s'inscrire par conséquent dans l'ordre géométrique de l'intelligence, elle-même incapable de comprendre l'essence de la vie¹⁰⁰, c'est-à-dire le phénomène de l'autocréation *en soi*, dans son *jaillissement*¹⁰¹, il est donc clair que ce n'est pas dans le rapport matière et intelligence qu'il faudra rechercher les éléments pertinents susceptibles d'éclairer notre problème, puisqu'il n'en représente qu'une partie.

De plus, si pour Bergson la matière est répétition, tendance à l'inertie, il est difficile de concevoir qu'elle puisse, par nature, engendrer du nouveau, de la différence *par elle-même*. Dans ce contexte il est difficile en effet d'expliquer le passage d'une structure simple à une structure complexe, par exemple l'individuation, sur la base de l'hypothèse matérialiste. Mais comment interpréter ce saut qualitatif, c'est-à-dire la différence de nature entre le nouveau et l'ancien, l'inorganique et l'organique autrement qu'en invoquant l'hypothèse d'un « hasard » propre à la matière¹⁰² ? En d'autres termes, et telle est l'interrogation fondamentale à laquelle nous tentons de répondre dans cette recherche, comment interpréter le problème de l'émergence du nouveau à partir du bergsonisme ?

Si la matière ne peut être la source unique du nouveau, et telle est la nuance que nous allons faire, cela ne signifie pas qu'elle ne participe pas au processus de création. Il faudra donc, pour éclairer ce problème, revenir à l'interprétation que nous avons défendue jusqu'à maintenant selon laquelle la vie est d'essence psychologique, c'est-à-dire que l'autocréation du vivant peut être pensée sur le modèle de la création de soi par soi, et même de l'esprit entendu comme phénomène d'émergence, indépendamment de la connotation spiritualiste que cette notion peut parfois prendre dans le texte bergsonien. L'esprit étant, dans cette hypothèse, une *force* qui a la capacité de se dépasser elle-même et qui prend forme par les actes et les créations qu'elle se donne, c'est-à-dire capable de *s'autocréer parce qu'il y a la*

⁹⁹ « La vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent », *É. C.*, p. 258.

¹⁰⁰ Voir *É. C.*, p. 166.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 165, souligné dans le texte.

¹⁰² C'est là une idée propre à l'émergentisme matérialiste.

matière qu'elle « rencontre » : le principe (sens) actif impliquant le principe (sens) passif. La définition de l'esprit et de la matière et, plus précisément, de leur *relation de compénétration*, se comprend mieux à la lumière de la thèse psychologique, voire même de la conception esthétique ou artistique qui constitue ici un paradigme important. C'est bien dans cette perspective à la fois dualiste et psychologique, c'est-à-dire à partir *d'une passivité qui est elle-même enveloppée dans une activité*, d'un possible qui n'existe qu'au fur et à mesure qu'il se réalise ou *se crée*, que nous voulons maintenant réfléchir sur la question de *l'autocréation comme origine de la nouveauté*, sans pour autant la penser, *stricto sensu*, sur le modèle de l'interprétation spiritualiste ou rationaliste.

Toutefois, la thèse psychologique fondée sur le modèle de la création de soi par soi renvoie à une extension et à un approfondissement tout à fait original du concept même de mémoire, c'est-à-dire d'une *multiplicité virtuelle capable de s'insérer dans l'actuel*, représenté ici par la matière, sous le mode d'un *surplus* — et non d'un déficit — d'un « plus être ». De ce point de vue, le concept de mémoire *autocréatrice* renvoie à l'existence d'un rapport fondamental à la matière, au présent de la conscience comme au corps lui-même, mais aussi à une *différence de tension* qui introduit la nouveauté, qui implique que ce présent actuel est sans cesse transformé par la présence virtuelle et continue du passé, lui-même transformé par le présent ! Une telle conception de la différenciation, que l'on peut observer au niveau de la vie psychologique, pourrait-elle maintenant servir à rendre compte, dans la nature, du rapport entre la vie et la matière, c'est-à-dire en fait de *ce qui se crée* ? Tel est maintenant le fil conducteur de notre analyse. Mais voilà déjà une première nuance qu'il faut faire relativement à la signification du concept de matière, assimilée par Bergson à celui de répétition et même de nécessité et cela dès *Matière et Mémoire* :

[...] être dans un présent, et dans un présent qui recommence sans cesse, voilà la loi fondamentale de la matière : en cela consiste la *nécessité*¹⁰³.

Que signifie ici le concept de « nécessité » ? Une sorte de néantisation de la durée ? En fait, c'est au déterminisme de la nature qu'il faut penser et auquel Bergson fait implicitement référence, celui que l'on retrouve dans l'hypothèse mécaniste¹⁰⁴ :

¹⁰³ *M. M.*, p. 236, souligné dans le texte.

Le mécanisme est la doctrine de la nécessité. Comme les éléments derniers de la matière sont dépourvus de toute qualité et *a fortiori* de toute spontanéité, ils obéissent à des lois fatales. Le mécanisme se représente un univers dont tous les phénomènes sont calculables, dont toutes les lois ont une rigueur mathématique, où il n'y a aucune place laissée au hasard, à l'indétermination, à la contingence¹⁰⁵.

Cette vision des choses qui implique la réductibilité de l'univers à un système de lois mathématiques, n'est pas vérifiée par l'expérience — du moins n'est-elle confirmée que par une portion limitée de notre expérience, celle que comprend notre intelligence et, par extension, la science mathématique. Bien qu'il ne s'agisse pas de nier le fait que la matière participe de la géométrie, qu'il y ait dans son évolution quelque chose d'accessible au calcul, quelque chose qui puisse se traduire pour notre esprit en termes de rapports mathématiques et en images spatiales¹⁰⁶, il n'en demeure pas moins que le tort du mécanisme est « de voir dans les éléments ultimes de la matière des substances inertes, dépourvues de qualités comme de spontanéité et d'activité »¹⁰⁷. Si le mécanisme était l'absolue vérité et que la nécessité était absolue¹⁰⁸, cela impliquerait que les phénomènes de la nature tendraient de plus en plus, à mesure qu'on les connaît mieux, à prendre la forme rigoureuse des théorèmes géométriques. Or, c'est le contraire qui se produit — on a qu'à penser ici au fameux principe d'incertitude d'Heisenberg¹⁰⁹. De plus, si l'essence de l'univers était formée par des relations

¹⁰⁴ Voir *Cours*, t. II, éd. par Henri Hude, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992, p. 424.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 433. On doute fort que Bergson adhère à une telle conception de la matière et, par extension, de la nature. C'est pourquoi il y a fort à parier qu'il défend, dans sa critique, une thèse personnelle, une position philosophique fondamentale qui ouvre sur l'autocréation de la nature.

¹⁰⁶ Voir *ibid.*, p. 436.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ « Mais cette nécessité ne sera jamais absolue », *ibid.*, p. 433.

¹⁰⁹ Voir à ce sujet, W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962. Nous ne pouvons ici faire la nomenclature de toutes les œuvres susceptibles de corroborer la thèse que nous défendons. Toutefois, dans la perspective d'un renouveau de la pensée de Bergson et sur ce sujet en particulier, voir I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle alliance*, Paris, éd. Folio essais, 1986 ; voir aussi, *L'Homme devant l'incertain*, sous la dir. de I. Prigogine, Paris, éd. Odile Jacob, 2001.

mathématiques, ou pouvait être interprétée uniquement par elles, « il n'y aurait ni progrès, ni évolution, ni durée. Tout serait donné tout d'un coup »¹¹⁰.

Si la matière est aussi conçue par Bergson comme « répétition », il faut à tout le moins, pour comprendre le sens de cette définition, *une mémoire inscrite dans la matière, un sens temporel de la matière*. Bergson assimile en effet le concept de matière à celui de répétition mais pas nécessairement à celui d'extériorité absolue, c'est-à-dire à l'espace lui-même, à « une parfaite extériorité des parties les unes par rapport aux autres »¹¹¹, donc à ce qui ne dure pas. Le concept d'espace en ce sens est ce qui exclut de lui-même *l'autre*, et ne doit pas être confondu avec celui de matière. Par contre, la durée, par définition, est ce qui diffère par essence, ce qui existe absolument hors de l'extériorité absolue de l'homogénéité pure, et même de l'ordre géométrique. Mais alors que signifie l'affirmation selon laquelle la nécessité est « un présent qui recommence sans cesse » ? Quelque chose d'essentiel : si la nécessité est « quelque chose » qui « revient » sans cesse, c'est dire qu'elle s'inscrit d'abord dans une genèse, un devenir, une mémoire. De plus, comme nous l'avons vu, Bergson distingue deux types de mémoire¹¹² : l'une, essentielle pour comprendre la création de soi par soi, que nous trouvons « au plus profond de nous-mêmes », où « le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau », où intervient aussi notre volonté qui permet de ramasser notre passé qui se dérobe, « pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant »¹¹³ ; c'est à ce niveau, plus précisément, qu'on peut parler de l'expression de l'acte libre, acte créateur ou autocréateur par excellence ; l'autre, par contre, ne nous montre pas le passé comme tel, mais le répète, c'est une action qu'on apprend, une habitude contractée que nous faisons rentrer sans cesse dans le présent et que nous « répétons » presque toujours sans changement. Ainsi, c'est parce qu'il y a *oubli* qu'il y a *répétition ou absence de liberté*. Ainsi moins il y a de passé qui « passe » au niveau de la

¹¹⁰ *Cours*, t. II, p. 429. Ces éléments d'argumentation que nous tirons des *Cours* de Bergson sont importants pour éclairer ce qui, dans les *Oeuvres*, apparaît parfois ambiguë. C'est pourquoi nous les intégrons à titre de références pertinentes dans notre analyse.

¹¹¹ *É. C.*, p. 204.

¹¹² Voir *supra*, chap. IV.

¹¹³ *É. C.*, p. 201.

conscience ou de l'action, plus la mémoire-habitude prend le dessus sur le comportement humain, plus le présent de mon action « recommence sans cesse » sous forme d'habitudes qui, pratiquement, se confondent avec ce que Bergson appelle la « nécessité » :

Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente était complète, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres¹¹⁴.

Ainsi la conscience humaine se situe ou plutôt évolue entre ces deux limites, *tension et extension* : elle est un lieu de croisement, un « entre deux », ce qui implique qu'on ne peut concevoir la liberté sans une forme, sans un *corps*. C'est précisément sur ce modèle dualiste propre à la mémoire ou à la conscience, que Bergson va envisager le rapport entre la vie (l'élan vital) et la matière (organique et inorganique). Dans le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, Bergson va développer la genèse de l'intelligence, de la matière et de l'espace en montrant qu'elle ne fait qu'un avec le mouvement de détente par lequel la vie (le tout), contractée au maximum, se décontracte. La question de l'émergence de la nouveauté dans l'ordre du vivant sera donc pensée, comme nous l'avons annoncé, sur le modèle d'interprétation à la fois dualiste et psychologique.

Mais ce qu'il faut comprendre aussi de l'affirmation de Bergson, c'est que le phénomène de répétition propre à la matière, comme le démontre d'ailleurs la loi d'entropie, s'inscrit dans une genèse qui tend, virtuellement, vers l'invariance, c'est-à-dire l'espace pur et homogène et, en quelque sorte, idéal, qui peut être analysé, et dont l'ordre géométrique en est la représentation la plus parfaite :

Ni l'espace n'est aussi étranger à notre nature que nous nous le figurons, ni la matière n'est aussi complètement étendue dans l'espace que notre intelligence et nos sens se la représentent¹¹⁵.

L'erreur ou l'errance ne viendrait pas de la matière elle-même mais d'une certaine *représentation* de la matière inspirée à la fois de la perception sensible et de la connaissance intellectuelle. Ce point est capital : la possibilité quasi illimitée de division, d'analyse et de

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 201-202.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

répétition *ne revient alors pas à l'étendue et à la matière elle-même : elle résulte de notre faculté de diviser*¹¹⁶. C'est nous-mêmes qui supposons l'espace homogène à l'arrière-plan de l'étendue concrète afin de maîtriser la matière, de l'adapter à notre capacité d'agir et à nos besoins. Cela signifie que l'espace est secondaire, dérivé, par rapport à la matière et il en va de même pour le mouvement conçu dans la perspective spatiale, c'est-à-dire pour le mouvement qui a cessé d'être le lien *créateur* entre le passé et le présent.

Ainsi cette invariance, cette pure stabilité, cette homogénéité sur laquelle peut s'appliquer les principes de notre intelligence, n'existe qu'en puissance, en droit dirait Bergson, et non en fait ou en acte. Il y a donc bien un *écart* entre la matière elle-même et ce vers quoi elle *tend* virtuellement, c'est-à-dire la spatialité parfaite, qui consisterait en une « indépendance réciproque complète »¹¹⁷ des parties juxtaposées, qui ne peuvent plus différer que par leur forme et leur grandeur, d'où la possibilité de les quantifier, de les mathématiser, puisqu'elles sont dépouillées de toute qualité sensible, l'espace pur étant, par définition, « l'étendue sans qualité »¹¹⁸. Cet acte qui transforme la mémoire en souvenirs utiles, cette réalité qui revient sans cesse dans notre perception sous forme d'habitudes, parce qu'elle doit répondre aux besoins de l'action, cache en effet une *autre* réalité, c'est-à-dire la richesse immense du passé, la singularité d'une histoire qui est *soi*, et qui est continûment inachevée, *ouverte* à l'invention de soi sous le mode d'une *participation à et de la matérialité avant qu'elle ne devienne espace pur*. Car « tout peut arriver » dans un présent qui recommence sans cesse, en tant que ce présent n'est plus laissé à lui-même, à sa propre nécessité, mais se nourrit de ce qui le précède, s'inscrit dans le devenir temporel et créateur qui le transforme, le fait devenir *autre*, c'est-à-dire *nouveau*. Telle est l'essence de la création de soi par soi, tel est aussi le point fondamental de l'argument psychologique :

Mais, à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, — plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment. Est-ce là l'existence de la matière ? Pas tout à fait, sans doute, car l'analyse

¹¹⁶ « La divisibilité de la matière est tout entière relative à notre action sur elle, c'est-à-dire à notre faculté d'en modifier l'aspect ... elle appartient, non à la matière même, mais à l'espace que nous tendons au-dessous de cette matière pour la faire tomber sous nos prises », *M. M.*, p. 246.

¹¹⁷ *É. C.*, p. 204.

¹¹⁸ *Cours*, t. II, p. 425.

la résout en ébranlements élémentaires dont les plus courts sont d'une durée très faible, presque évanouissante, mais non pas nulle¹¹⁹.

La matière c'est aussi la forme de mon présent, la continuité des qualités sensibles, « l'étendue concrète »¹²⁰ avec tout ce qu'elle implique par conséquent de hasard, de contingent. Ce n'est certes pas la définition habituelle qu'on peut nous donner ou même à laquelle on peut penser en lisant Bergson, ou en assimilant sa philosophie au « spiritualisme ». Mais c'est néanmoins une conclusion importante que nous pouvons tirer de la lecture du texte même de Bergson et qui permet une compréhension plus complète de la thèse de l'autocréation. Contrairement aux analyses de *l'Essai* où la matière se résout en mouvements élémentaires, se divise en particules liées par le déterminisme et le principe de conservation de l'énergie, Bergson réussit, dans le développement de *Matière et Mémoire* et de *L'Évolution créatrice*, à conférer une durée au monde matériel, d'abord sous la forme primitive de l'étendue concrète qui doit être distinguée de l'espace pur. Il faut bien entendre que *Matière et Mémoire* dépasse cette opposition entre physique et psychique telle qu'on la retrouve dans *l'Essai* et qui repose sur une compréhension de la matière dont l'analyse généalogique n'a pas encore été menée jusqu'au bout. Que la matière soit pensée au travers d'une multiplicité quantitative homogène, qu'elle paraisse « ne pas durer », qu'elle soit soumise à l'espace, c'est ce qu'exige la vie, c'est ce que veut l'intelligence qui poursuit le travail de la vie. Il est temps maintenant de se demander ce qu'est la matière en elle-même, hors de ce recouvrement, hors de cette intellectualisation de la nature. Quel sens y a-t-il à attribuer une extension à la matière dès qu'elle est saisie hors de cette abstraction ? La réponse constituera une percée capitale dans l'œuvre de Bergson et nous conduira, par conséquent, à une compréhension originale de la matière sur le fondement de laquelle il sera possible penser, sans nécessairement adhérer au spiritualisme, la question de l'émergence du nouveau dans l'évolution du vivant. En d'autres termes, la matière, de par sa complexité et sa durée, doit être distinguée, dans une certaine mesure, de ce que notre intelligence en fait

¹¹⁹ *É. C.*, p. 202. « La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons », *M. M.*, p. 234. À noter le parallèle étonnant entre ces deux passages de *Matière et Mémoire* que nous citons et celui de *L'Évolution créatrice*.

¹²⁰ *M. M.*, p. 235.

lorsqu'elle lui applique ses catégories abstraites d'essence géométrique, mais aussi de tout ce que les exigences de la vie nous y font ajouter dans la perception extérieure :

Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit : il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables, et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfini, est l'espace homogène¹²¹

L'intelligence, telle que Kant nous la présente, baigne dans une atmosphère de spatialité à laquelle elle est aussi inséparablement unie que le corps vivant à l'air qu'il respire. Nos perceptions en nous arrivent qu'après avoir traversé cette atmosphère. Elles s'y sont imprégnées par avance de notre géométrie, de sorte que notre faculté de penser ne fait que retrouver, dans la matière, les propriétés mathématiques qu'y a déposées par avance notre faculté de percevoir. Ainsi, nous sommes assurés de voir la matière se plier avec docilité à nos raisonnements ; mais cette matière, dans ce qu'elle a d'intelligible, est notre œuvre¹²².

La matière est « notre œuvre » ne signifie pas qu'elle serait, à l'origine, « notre » création, une représentation de l'esprit qui nous conduirait à une position idéaliste elle-même fortement critiquée par Bergson. La matière existe en-deçà de l'espace comme « succession de moments infiniment rapides »¹²³, degré minimal de liberté¹²⁴, elle « s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue »¹²⁵, de sorte qu'en lui conférant les propriétés de l'espace pur, « on se transporte au terme du mouvement dont elle (matière) dessine simplement la direction »¹²⁶. Ainsi c'est bien la matière *en soi* qu'il faut appréhender, *avant* qu'elle ne devienne espace pur, comme ce qui *dans son mouvement même participe de la durée, de la création du nouveau*. C'est dans cette perspective tout à fait originale, telle qu'on la retrouve chez Bergson, qu'il faut penser le phénomène de l'autocréation du vivant.

¹²¹ *M. M.*, p. 235-236.

¹²² *É. C.*, p. 205.

¹²³ *M. M.*, p. 248.

¹²⁴ Voir Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁵ *É. C.*, p. 204, souligné dans le texte.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 205. Voir aussi p. 209.

6.3.6 La création du sens

Quel sens donner au phénomène de l'émergence du nouveau dans la nature, dans la mesure où *L'Évolution créatrice* nous rappelle que « l'évolution n'est pas seulement un mouvement en avant », mais aussi « un piétinement sur place », voire même « une déviation » ou un « retour en arrière »¹²⁷ ? C'est là un fait d'évolution, ou devrait-on parler plutôt d'involution, où la vie, en se scindant, « se distrait souvent d'elle-même, hypnotisée sur la forme qu'elle vient de produire »¹²⁸. Ainsi l'évolution nous confronte à la fois à un « désordre croissant », à un phénomène de stagnation ou de régression, mais aussi à un progrès¹²⁹. La nature produit-elle des formes qui sont « condamnées » au piétinement sur place ? La nature, comme nous l'avons vu, n'exécute pas un plan, elle n'est pas gouvernée par une intelligence qui finalise ses opérations : elle est essentiellement créatrice de nouveautés, puissance d'invention. Si la vie est puissance d'invention qui tend vers plus de liberté, plus de conscience, alors le « piétinement » fait partie de la contingence de son mouvement originel. L'histoire des espèces végétales et animales marque bien la *nécessité de dépassement* au cœur de la vie, les degrés divers d'une victoire pour se réaliser. On peut en effet observer les organismes se complexifier et créer des instruments de plus en plus perfectionnés pour agir sur le monde. Avec son cerveau et son système nerveux aux ramifications étendues¹³⁰, le corps représente le chef-d'œuvre de la vie, chef-d'œuvre tel que la vie *n'a plus cherché à faire mieux*. Il ne faudrait pas nier toutefois le fait qu'il y a, à travers cette création de la vie qu'est le corps humain et, en particulier, la complexité de son cerveau, la *possibilité de la création elle-même*, c'est-à-dire d'un dépassement et d'une continuité¹³¹.

L'humanité occupe donc une place privilégiée dans l'histoire naturelle du monde ; elle semble en quelque sorte être le terme de l'évolution puisque la création des espèces cesse

¹²⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ « Ainsi, le progrès du système nerveux assure à l'acte une précision croissante, une variété croissante, une efficacité et une indépendance croissantes », *É. C.*, p. 253 ; voir aussi p. 252 et 265.

¹³¹ Bergson n'hésite pas à parler de la supériorité du cerveau humain, « qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, de le dominer », *É. C.*, p. 265.

avec elle. Comment interpréter cette situation extraordinaire ? En fait, l'élan vital ne décrit pas une trajectoire unique le long de laquelle les espèces végétales et animales se succéderaient, comme si la continuité de la ligne évolutive marquait entre elles une différence de degré. L'évolution, telle que la décrit Bergson, se poursuit dans plusieurs directions à la fois et, dans chacune de ces directions, elle s'avance plus ou moins : le végétal s'endort dans l'immobilité comme s'il renonçait à la conscience ; l'animal, s'éveillant de plus en plus, marchant à la conquête du système nerveux et d'appareils locomoteurs ; l'homme, dans la série des vertébrés, ajoute l'intelligence à l'instinct¹³² :

Torpeur végétative, instinct et intelligence, voilà donc enfin les éléments qui coïncidaient dans l'impulsion vitale commune aux plantes et aux animaux, et qui, au cours d'un développement où ils se manifestèrent dans les formes les plus imprévues, se dissocièrent par le seul fait de leur croissance¹³³.

Ce passage peut à certains égards porter à confusion et suggérer à nouveau une thèse spiritualiste renvoyant même à l'idée d'une supraconscience à l'origine de la création de la vie et de la matière, comme si le texte de Bergson, encore une fois, oscillait entre deux interprétations. En fait, telle est celle que nous retiendrons, il n'y a pas ici d'éléments qui coïncidaient à l'origine comme *préformés* ; il n'y a pas dans l'impulsion vitale d'« instinct » et d'« intelligence ». Elle ne les contient pas « en puissance », au sens d'Aristote, bien qu'elle ait la puissance de les faire surgir. L'autocréation n'est pas par conséquent le passage de la puissance à l'acte, du possible au réel. Elle est actualisation, mais de ce qui prend forme dans cette actualisation même. L'autocréation n'est donc pas l'expression d'une forme préexistante, mais le processus de génération (*génésis*) d'une forme, de ce qui, par essence est (dé)limité. Il faudrait plutôt rectifier l'emploi du vocabulaire et dire que ces éléments *émergent* de l'impulsion vitale et que nous avons affaire non pas à un « développement » mais bien à une « évolution créatrice » exprimée ici par le fait que les formes « imprévues » *se créent* « par le seul fait de leur croissance ». L'élan originel est unique, mais il s'élance sur des voies divergentes : telle est la thèse de Bergson mais telle est aussi la critique qu'il adresse à Aristote :

¹³² Voir à ce sujet *É. C.*, p. 129 à 134.

¹³³ *Ibid.*, p. 135-136.

L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une *activité qui s'est scindée en grandissant*¹³⁴.

Il n'y a donc pas entre ces directions une différence de degré, mais de nature¹³⁵. Comment interpréter une telle différence de nature entre l'animal humain et les autres ? En fait, comme on l'a dit, la vie est créatrice de formes nouvelles ; par contre, chacune de ses réussites s'achève sur un échec. À peine la vie crée-t-elle une forme que celle-ci se fixe et se fige ; au règne de l'invention succède celui de la répétition : la conscience s'éteint, de même que la liberté de choisir, cet insecte refait ce que les insectes de son espèce ont toujours fait et les individus qui sortiront de lui ne feront jamais autre chose¹³⁶. C'est, en quelque sorte, le règne de la nécessité, de la répétition du même ou du semblable. C'est pourquoi, nous dira Bergson, à chaque moment de l'évolution, si la vie veut encore être créatrice, ce sera en dehors des espèces où elle est désormais prisonnière de sa forme, ce sera en créant une nouvelle espèce où, d'ailleurs, elle retombera immédiatement au niveau d'une activité répétitive, réglementée et, par suite, rudimentaire. Ainsi la vie continue par-delà les formes ou les êtres qui l'immobilisèrent dans leurs structures et leurs automatismes.

Mais tout ne finit pas ainsi car, avec l'homme, ultime création de la vie, tout change. Ici, la conscience coextensive à la vie n'est pas limitée aux lueurs plus ou moins vives qui orientent les réactions des animaux les mieux doués aux excitations du milieu. Elle est devenue pensée de la matière, cette faculté que Bergson appelle l'intelligence. Ainsi l'homme, contrairement à l'animal, est celui qui peut penser la matière et, en quelque sorte, l'asservir pour s'en servir. L'intelligence guidant la main, il apparaît, selon le mot de Descartes, comme « maître et possesseur de la nature », ce qui en termes bergsoniens signifie que l'homme est *Homo faber*. Il y a là un curieux reversement qui marque bien la différence de nature entre l'homme et l'animal : l'existence animale est toujours dans la dépendance du

¹³⁴ *Ibid.*, p. 136, souligné dans le texte.

¹³⁵ Voir *ibid.*

¹³⁶ Est-ce un échec pour autant ? On peut en effet questionner cette notion telle qu'elle est interprétée par Bergson dans *L'Évolution créatrice*. Sur la base de quoi ou par rapport à quoi parlons-nous d'un échec ? Pourquoi penser que ce qui se « répète » est synonyme d'« échec » ?

monde des choses ; la volonté humaine subordonne le monde des choses à ses fins. Pareil affranchissement s'inscrit dans le processus de l'évolution, de l'élan vital qui continue son chemin à travers l'homme ; il signifie la fin de la résistance qui dans chaque espèce arrêta l'élan, refoulait la conscience, stoppait ou limitait étroitement la liberté de choix. En l'homme, la forme ne condamne plus la vie à vivoter dans la routine d'automatismes souverains. Pour continuer sa course et rester puissance d'invention, l'élan vital n'a donc pas à contourner cette nouvelle espèce afin d'aller plus loin en créer une autre : *il poursuit son œuvre à travers l'humanité*, cette humanité qui a par conséquent le pouvoir de la création, d'inventer son destin, de s'autocréer¹³⁷.

Ainsi le succès unique et exceptionnel que la vie a remporté à un moment donné de son évolution, change le *style* même de cette évolution qui ne sera plus désormais créatrice d'espèces. Doit-on affirmer pour autant que « l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète »¹³⁸ ? Mais le finalisme de Bergson, contrairement à l'interprétation spiritualiste, est *a posteriori*, fondé sur un constat fondamental qui ne présuppose donc aucun sens *a priori* de la vie, auquel cas il y aurait contradiction avec l'essence même de l'autocréation. Il y a finalité dans une certaine mesure parce que la création des espèces *fin*it avec la nôtre. Quand on observe le mouvement créateur de l'élan vital cheminant à travers les végétaux et les animaux, donc à travers la matière, multipliant les formes qui stérilisent sa puissance d'inventer, puis arrivant à cette humanité où, enfin, il sauve sa liberté, ne dirait-on pas que cet immense courant d'énergie tendait vers cette espèce comme vers son « but », précisément parce qu'elle est la dernière ? Si tel est le cas, ne faudrait-il pas adhérer à une thèse spiritualiste que nous avons antérieurement critiquée ?

Mais la thèse spiritualiste de Bergson va-t-elle à l'encontre de la thèse émergentiste que nous défendons ? Dans un sens oui et dans un autre non. Car dans la perspective spiritualiste il y a dévalorisation du concept de matière qui est pensé non seulement comme émanation, procession, déficit, mais aussi comme entrave dont il faut, par l'esprit, se libérer. La matière

¹³⁷ Cette problématique sera approfondie notamment dans ses prolongements moraux dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

¹³⁸ *É. C.*, p. 186.

n'est donc jamais pensée comme source de création, comme ce qui peut engendrer par elle-même ou par participation la nouveauté. Par contre, la conception de la vie comme réalité psychologique, telle qu'on la retrouve dans *L'Évolution créatrice*, nous rapproche davantage de la conception émergentiste de l'autocréation telle que nous l'entendons, puisqu'elle ne contient pas, justement, les connotations péjoratives inhérentes au courant spiritualiste dans lequel, force est de le constater, la philosophie de Bergson s'inscrit, et ne tire pas non plus les mêmes conséquences au sujet de la matière. De plus, la thèse psychologique ne contredit pas l'idée fondamentale d'un dépassement, d'une auto-dilatation de la conscience et de la vie et donc, par conséquent, d'une autocréation du vivant.

Ce qui distingue encore plus radicalement la perspective émergentiste du spiritualisme ce n'est pas tant l'affirmation ou l'existence de la thèse dualiste (comment pouvons-nous sortir de ce « cadre » avec Bergson ?), mais plutôt que le « sens » ou la « fin » soit pensé comme faisant partie *a priori* de la vie elle-même. Mais Bergson n'a de cesse de nous rappeler que tout n'est pas donné — affirmation qui est au cœur de la thèse de l'autocréation — y compris donc le sens lui-même ! Y a-t-il contresens ici ? Contresens dans notre interprétation de la question même du sens chez Bergson, ou contresens chez Bergson lui-même ? En fait, ce qu'on appelle le « sens », ou la finalité de la vie, est toujours conçu rétrospectivement, comme ce que la pensée déduit *a posteriori*. Il y aurait contresens s'il y avait passage de cette interprétation du sens, que nous ne contestons pas, à celle, plus délicate, qui affirme l'existence *a priori* d'un sens spirituel de la vie. C'est ainsi, croyons-nous, que la durée a une connotation spirituelle, lorsqu'elle est pensée sous le mode de l'exclusion de ce qui n'est pas de son essence, à savoir la matière définie comme inertie, passivité, exclusion. Si, comme l'affirme Bergson, la finalité est rétrospective, si le sens est posé *a posteriori*¹³⁹, il ne peut donc pas être pensé comme étant toujours déjà là, comme ce qui constitue l'essence de la vie, comme *esprit*. Par conséquent, nous rejetons l'idée d'un « sens » *a priori* de la vie ou de l'élan vital, car elle va à l'encontre de la signification que nous donnons au concept d'autocréation. En effet, la thèse émergentiste stipule que c'est dans la *relation non pas*

¹³⁹ Il est en effet difficile, voire même impossible d'un point de vue rationnel, de démontrer le contraire, à savoir qu'il n'y a pas de sens *a priori* de la vie. Ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'en fonction de nos arguments cette position est inadmissible puisqu'elle serait contradictoire, mais cela ne veut pas dire qu'elle est *fausse*. Elle est simplement indémontrable.

d'exclusion mais d'inclusion entre les deux tendances du vivant ou du réel, que *se crée le sens*, mais aussi qu'il faut penser l'autocréation elle-même. *La réponse au problème de l'émergence doit donc se trouver précisément dans cette relation.*

Si en effet l'on peut parler d'un « émergentisme spiritualiste » encore faut-il le nuancer. À ce titre, nous préférons parler d'un *dualisme émergentiste*, ce qui implique que nous ne nions pas la définition bergsonienne de l'esprit comme *dynamisme*, comme « force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle n'a » (*génésis*). Est-ce à dire que la cause de la nouveauté est purement spirituelle ? Pas nécessairement, puisque cette force, pour manifester qu'elle est créatrice, doit « rencontrer » l'obstacle, représenté ici par la matière, c'est-à-dire *s'incarner*. Bergson nous rappelle à juste titre que l'élan de vie, défini comme « exigence de création »¹⁴⁰, « ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible »¹⁴¹. En fait, l'esprit, tel que défini, est virtuellement créateur, il est une forme de création qui s'actualise par le fait que mon passé pousse continuellement sur mon présent. En d'autres termes, le nouveau est la forme actuelle du passé, de la mémoire qui *émerge* au présent et tend vers la création de l'avenir. Le malentendu ou la difficulté consisterait à penser la cause de la nouveauté comme étant purement spirituelle, c'est-à-dire comme régnant dans une dimension séparée du *temps*. L'on se retrouverait alors devant une conception paradoxale d'une création à l'état pur, d'une pure activité créatrice. Comment se représenter un tel phénomène ?

La thèse de l'esprit comme force créatrice, d'une mémoire autocréatrice¹⁴², ne réfute pas l'idée qu'il y a en nous, comme dans la vie en général, virtuellement, une capacité de dépassement quasi illimitée qui, *parce qu'elle est en contact avec la matière*, devient *créatrice d'elle-même*. Le concept de matière, en tant qu'il est dépouillé de sa connotation péjorative — spiritualiste — s'inscrit tout à fait dans la perspective émergentiste et autocréationniste que nous défendons. Par conséquent, il n'est pas nécessaire d'adhérer au spiritualisme de Bergson pour comprendre et justifier la thèse de l'autocréation du nouveau.

¹⁴⁰ *É. C.*, p. 252. L'expression est récurrente chez Bergson, voir *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 44.

¹⁴¹ *É. C.*, p. 262.

¹⁴² Voir *supra*, chap. IV.

6.4 Matière et énergie

6.4.1 *La matière comme centre de force*

Il nous reste maintenant à démontrer en quoi le dualisme de *L'Évolution créatrice* fonde l'interprétation émergentiste de l'autocréation. En fait, le dualisme de Bergson renvoie à l'idée selon laquelle l'émergence de la nouveauté ne peut s'expliquer sans la matière et uniquement par la matière. D'où notre question : quel est le statut de la matérialité dans la conception bergsonienne de l'autocréation ? Du point de vue de la thèse matérialiste, les manifestations de la vie peuvent s'expliquer en termes physiques et chimiques et la vie humaine semble elle-même réduite à un jeu de lois physico-chimiques sous la forme d'un déterminisme génétique exclusif. Une telle conception, il va sans dire, est inacceptable du point de vue du bergsonisme. Mais pourquoi Bergson refuse-t-il la thèse matérialiste selon laquelle l'évolution serait l'expression du pouvoir auto-organisateur de la matière et où la nouveauté (des systèmes complexes) émerge par hasard sous forme de mutation ? En quoi la thèse dualiste, d'autre part, est-elle plus justifiable que celle du monisme matérialiste pour rendre compte de l'émergence des propriétés nouvelles dans l'évolution du vivant ? Comment démontrer que la matière n'est pas animée par quelque chose de différent mais avec quoi elle peut « coopérer » ? Mais s'il y a en effet différence, comment faut-il l'entendre au juste ?

Si *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* nous laissait entrevoir une conception de la matière comme éternel présent, et que son changement n'était tel que pour une conscience capable de se le remémorer, ou si encore il attribuait un temps à la matière, ce n'était en rien une continuité proche de la durée, mais plutôt un présent différent (celui de l'espace homogène virtuellement divisible à l'infini) du temps psychique de la conscience¹⁴³. Toutefois, *Matière et Mémoire* dévoilera une vision plus conforme à ce que tend à montrer l'orientation nouvelle de la science. En effet, l'univers se donne à nous comme une continuité mouvante et vivante et non comme une « chose » fixe et immuable : « Une *continuité*

¹⁴³ Voir *D. I.*, p. 114-115, 145, 171.

mouvante nous est donnée, où tout change et demeure à la fois »¹⁴⁴. Tel est l'un des enjeux fondamentaux de *Matière et Mémoire* et peut-être aussi une de ses principales difficultés philosophiques : accéder à ce niveau de perception *immédiate*, partir de ce donné *originnaire* pour rectifier notre compréhension intellectuelle, trop abstraite, de la matière. Mais que représente plus précisément la matière dans ce mouvement total, face à la vie et à la conscience ? C'est une question à laquelle *Matière et Mémoire* répondra. En fait, la réalité matérielle ne se découpe pas en substances séparées, atomes, points mathématiques, particules, corpuscules. Cette décomposition manque toujours la nature. La science moderne tend sur cette question à rejoindre le témoignage de la conscience : « La matérialité de l'atome se dissout de plus en plus sous le regard du physicien »¹⁴⁵. Qu'est-ce que l'atome ? Un « centre de forces »¹⁴⁶, un tourbillon de forces. Comme le dit Faraday, que cite Bergson, « tous les atomes *se pénètrent* les uns les autres »¹⁴⁷. Cette compénétration n'est-elle pas une propriété de la matière comme elle est une propriété du psychisme ?

Le travail de la science comme des mathématiques prélude donc à une « mise en mouvement » de la réalité matérielle. Jean Ullmo a même proposé de faire un rapport entre le mouvement indivisible qui se manifeste par des changements de tension et d'énergie chez Bergson et les sauts quantiques qui se caractérisent par une « dénivellation indivisible d'énergie », même si cette théorie n'est vraiment formée que trente années après la publication de *Matière et Mémoire*. Mais la réflexion bergsonienne sur la notion de changement a ceci de fondamental qu'elle ouvre sur la problématique de l'émergence :

La notion de changement nous conduit naturellement à celle de totalité. Non seulement les constituants de la matière, particules fondamentales, atomes, molécules, apparaissent comme des systèmes, c'est-à-dire des structures où les éléments composants perdent leur individualité pour concourir à l'émergence d'une unité nouvelle, mais l'univers physique

¹⁴⁴ *M. M.*, p. 221, souligné dans le texte.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 223.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴⁷ *Ibid.*, nous soulignons.

tout entier apparaît comme une totalité où joue l'interaction réciproque de toutes les parties¹⁴⁸.

L'individualité des éléments renvoie à ce que nous pouvons quantifier (états stationnaires) d'un *processus* qui se donne à nous dans sa mouvance du fait d'une réaction instantanée et perpétuelle. Ainsi le monde bergsonien est conçu comme « une totalité en interaction dont les éléments individualisables se transforment au cours de ses actions mutuelles »¹⁴⁹. La notion de « champ de force » en physique est très proche de la théorie de Bergson selon Jean Ullmo. L'appréciable enseignement de ces comparaisons éclaire notre problématique. De fait, nous constatons que le monde qualitatif bergsonien n'est pas aussi opposé qu'on pourrait le croire au monde quantitatif, car tous deux se comprennent comme des relations de compénétration dans lesquelles les individualités ou les parties que nous appréhendons *sont déjà en train de se transformer*.

Il n'y a donc pas une distance infranchissable entre la matière et la conscience, entre l'hétérogène et l'homogène, mais plutôt une *même continuité* qui s'appréhende sous des *différences de tension*. L'idée de discontinuité elle-même n'exprime pas la connaissance pure de la matière, elle témoigne seulement de la tendance vitale à découper cette continuité en blocs solides. Bergson analyse parfaitement comment nous passons de la perception immédiate du mouvement à la perception médiatisée qui, s'appuyant sur l'imagination, crée des images fixes. Nous savons quelle est la source de l'illusion : l'action vitale qui nous incite à considérer « le *devenir* comme *chose* utilisable »¹⁵⁰. D'où ce paradoxe : parce que nous devons agir sur le monde, nous percevons des corps spatiaux et non des actions. En réalité, ce qui est premier lorsqu'on y regarde de près, c'est l'existence et la saisie *intuitive* d'un mouvement effectif. Mais l'imagination (qui veut des images fixes) et la mémoire habitude (qui cherche des souvenirs ressemblants) recouvrent aussitôt cette première perception parce que leur fonction subjective n'est pas de percevoir ni même de connaître le réel *en soi*. De plus, comme la science ou une certaine conception (méthode) de la science prolonge

¹⁴⁸ Jean Ullmo, préface au livre de Jean Milet : *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris, PUF, 1974, p. 8.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *M. M.*, p. 213, souligné dans le texte.

pratiquement ce *mouvement vital*¹⁵¹, qu'elle s'appuie sur notre perception utile, il n'est pas étonnant qu'au cours de son histoire elle ait eu tendance à voir partout des corps fixes plutôt qu'un mouvement continu de la matière.

Ce qu'il y a d'admirable dans la science moderne pour Bergson, c'est qu'elle tend justement à dépasser l'imagerie trompeuse sur laquelle elle s'est appuyée dans le passé. Elle dématérialise la matière. Mais cette dématérialisation renvoie aussi à nos structures psychiques qui *conçoivent* la matière (l'atome) comme solide et impénétrable¹⁵². La science moderne nous dévoile maintenant tout autre chose. La philosophie de Bergson tout comme celle de Nietzsche d'ailleurs sont réceptives, à leur façon, à cette vision originale d'une action à distance des forces matérielles, d'une action réciproque vibratoire de toutes les parties de la matière. Le fait est « qu'il n'y a jamais *contact* réel entre deux corps qui se poussent »¹⁵³. Difficile dans ce cas d'expliquer l'action à distance réciproque des corps autrement qu'en renonçant à chosifier la matière. Tel est ici l'enjeu : la critique de la chosification ouvre sur une conception de la matière comme « centre de force », comme étant constituée par des lignes de forces qui se croisent. C'est là un des aspects les plus originaux de la pensée de Bergson trop souvent associée ou réduite à une forme de spiritualisme. Elle nous dévoile un univers où il y a « des *modifications*, des *perturbations*, des changements de *tension* ou d'*énergie* »¹⁵⁴, bref un univers qui *se fait*.

6.4.2 *Le moment dialectique*

Il faut comprendre que la thèse dualiste, notamment celle que l'on retrouve dans *L'Évolution créatrice*, n'implique pas automatiquement le recours à une intervention divine pour expliquer la variabilité naturelle des espèces ou le phénomène des mutations. Car, on aura beau faire, il demeurera à jamais impossible de mettre en évidence scientifiquement l'action d'un agent surnaturel sur des phénomènes naturels. Si Dieu est une entité surnaturelle, alors par définition il échappe à l'expérimentation scientifique ou aux modèles théoriques des

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 222, souligné dans le texte.

¹⁵² « La solidité est loin d'être un état absolument tranché de la matière », *ibid.*, p. 223-224.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 223, nous soulignons.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 226, souligné dans le texte.

sciences de la nature. En ce sens, Darwin a parfaitement raison lorsqu'il affirme débarrasser la science de tout recours à la volonté divine. Mais l'impossibilité de recourir à l'hypothèse de Dieu en biologie n'autorise nullement à l'exclure comme hypothèse métaphysique. Et c'est bien ce que l'on retrouvera dans le texte même de Bergson¹⁵⁵, et c'est bien aussi ce qu'il faudra rejeter pour être cohérent avec notre position. Toutefois, ces deux plans de réflexion sont parfaitement distingués chez Bergson, ce qui justifie, d'une part, que sa philosophie ne se réduit pas à une forme de biologisme ou de spiritualisme, mais d'autre part, qu'elle ouvre sur des enjeux métaphysiques. Mais la question qui nous préoccupe est de savoir s'il est nécessaire de réclamer une explication métaphysique, voire même de faire appel à une forme de transcendance, si nous voulons comprendre la thèse bergsonienne de l'autocréation ? Plus nous avançons dans cette recherche et plus il faudra se rendre à l'évidence qu'une telle hypothèse est incompatible avec l'idée même d'autocréation. Par contre, c'est le dualisme philosophique de Bergson qui fournira la réponse la plus pertinente au problème de l'émergence.

La conception dualiste de Bergson découle plus précisément d'une critique de la thèse matérialiste et s'explique, entre autres, à partir du second principe de la thermodynamique. La « genèse idéale » de la matière, dans *L'Évolution créatrice*, commence donc à partir de la considération des arguments tirés de la science contemporaine, de ses deux lois les plus générales : la conservation de l'énergie et celle de la dégradation¹⁵⁶. Cette réflexion fonde ce que Henri Gouhier appelle le « moment dialectique »¹⁵⁷ au commencement d'une nouvelle philosophie de la nature. Par le second principe de la thermodynamique, Bergson est amené à concevoir la matière non plus à partir de ce que le présent conserve du passé, ce qui est l'héritage de *Matière et Mémoire*, mais à partir de ce vers quoi elle tend. Il interprète la tendance que porte le présent comme une tendance à l'annulation de toute mémoire. Ainsi l'impossibilité pour un système mécanique de continuer à transformer de la même façon la chaleur en travail, représente déjà pour Bergson un pas en avant décisif dans le sens de cette annulation. De plus, Bergson se servira de cette loi fondamentale pour justifier sa

¹⁵⁵ Voir *É. C.*, p. 249.

¹⁵⁶ Voir *É. C.*, p. 242.

¹⁵⁷ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles.*, op. cit., p. 63.

représentation du monde matériel comme d'un « poids qui tombe »¹⁵⁸, ou celle de la vapeur d'eau qui se transforme en gouttelettes qui retombent sur le sol¹⁵⁹. Ainsi la matière dans sa tendance à l'entropie ou à l'extension ne peut à *elle seule* rendre compte de l'évolution de la vie vers des formes de création de plus en plus complexes.

Le second principe de la thermodynamique fait son apparition en 1824 dans les *Réflexions sur la puissance motrice du feu*, de Carnot¹⁶⁰. Il annonce en effet une véritable révolution. Clausius le comprend et le généralisa pour aboutir à la conception d'une grandeur calculable, l'entropie qui exprime essentiellement :

[...] que tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps¹⁶¹.

Ainsi on ne saurait faire passer de la chaleur d'un corps froid sur un corps chaud. En d'autres termes, lorsque de la chaleur est communiquée à un corps moins chaud par un corps plus chaud, elle ne peut revenir là d'où elle est venue ; non seulement il y a changement, mais celui-ci est irréversible. À travers ce processus irréversible il est vraiment arrivé quelque chose, la matière se transforme et cet événement appartient au temps de l'histoire. Mais allons plus loin : de la chaleur passe d'un corps plus chaud sur un corps moins chaud tant que ce dernier reste moins chaud : à l'instant où les deux corps sont arrivés à la même température, il n'arrive plus rien. Qu'est-ce à dire ? D'une part, il y avait une certaine capacité à produire de l'énergie, et maintenant cette capacité ne produisant plus d'effet, on pense à une source tarie. À l'échelle cosmique, cette loi signifierait qu'il y a dans la nature une tendance vers un état d'équilibre, où les formes se neutralisent, où les systèmes s'immobilisent, où la matière demeure stagnante.

La loi de la dégradation de l'énergie, qui est certes mesurable et exprimée en termes mathématiques, énonce quelque chose de fondamental qui déborde en quelque sorte tout calcul : comme le dit Bergson, elle « nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans

¹⁵⁸ *É. C.*, p. 246.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁶⁰ S. Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu*, Paris, Gabay, 1990.

¹⁶¹ *É. C.*, p. 244.

artifices de mesure, la direction où marche le monde »¹⁶², c'est-à-dire le sens d'un événement. Il s'agit donc ici de décrire un comportement de la matière tel qu'on le retrouve dans la réalité et que la loi essaie de traduire :

Elle dit que les changements visibles et hétérogènes les uns aux autres se dilueront de plus en plus en changements invisibles et homogènes, et que l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres¹⁶³.

Le principe de Carnot et Clausius vient confirmer, dans un certain sens, et cela d'un point de vue scientifique, la thèse d'une matière inscrite dans la durée. Mais ce changement est une dégradation de l'énergie. Est-ce à dire que nous assistons ici à la fin du monde, à une sorte d'ankylose de la nature, à l'histoire d'un monde qui se meut vers l'immobile, vers ce que A. Thibaudet appelait « l'évolution destructrice » ? Si la matière est tendance à l'entropie, à la spatialité, à l'annulation des différences, comment dès lors expliquer sur la base de ce principe le fait qu'il y ait de la création dans l'univers ? C'est pourquoi la vision d'une « évolution destructrice » appelle aussitôt l'idée d'une « évolution créatrice ». En fait, cette conception de la matière comme énergie qui se dégrade pose, *ipso facto*, la question de son origine. Si, à chaque instant, il y a épuisement de l'énergie dans notre système solaire c'est que, vraisemblablement, cette énergie eut « un maximum d'utilisation possible », et ceci « au début »¹⁶⁴. Autrement dit, s'il y a du *moins*, c'est qu'il y eut du *plus*. Ce n'est pas encore le problème de Dieu, mais l'argumentation en prépare l'énoncé qui surviendra quelques pages plus loin. Le problème de l'origine est posé ici à l'intérieur de l'univers décrit par la physique contemporaine, mais la réponse que donnera Bergson fixe un statut métaphysique à cet univers en provoquant le recours à Dieu¹⁶⁵. Voilà un problème que nous ne pouvons en effet éluder dans le cadre d'une recherche qui porte sur les fondements de l'autocréation. Mais alors, où trouvera-t-on l'origine de l'énergie et la raison de sa dégradation si l'on en reste à

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Voir *É. C.*, p. 249.

des particules étendues au sein de l'univers infini et donc à des fragments de matière absolument extérieurs les uns aux autres, identifiés à cet espace infini et abstrait ?

Poser la question de l'origine de l'énergie ou de la matière telle que la conçoit la seconde loi de la thermodynamique est certes essentielle d'un point de vue philosophique. Évidemment on pourrait supposer que « la somme de mutabilité contenue dans l'univers est infinie »¹⁶⁶. Pareille idée, en effet, écarterait l'hypothèse d'une ankylose universelle, elle supprimerait à la fois la prévision d'une fin et la question de l'origine : il y aurait toujours du mouvement venu de plus loin. Cette hypothèse, bien qu'intéressante, est aussi irréfutable qu'indémontrable comme le remarque Bergson. Toutefois le problème est dans la représentation d'un univers distendu à l'infini qui serait fait d'une matière coïncidant avec l'étendue géométrique, « l'espace abstrait »¹⁶⁷ ; or, ce qui définit pareille étendue, c'est une « extériorité absolue de toutes les parties de la matière les unes par rapport aux autres »¹⁶⁸ : est-ce encore la matière de notre physique où l'énergie implique une influence réciproque de toutes les parties les unes sur les autres ? On devine l'importance historique du dilemme. Ou bien l'univers est infini, mais sa matière est une étendue abstraite où l'on peut concevoir au même instant une infinité de mouvements, mais où ceux-ci sont réductibles à un déplacement dans l'espace et où l'explication s'achève dans des schèmes mécanistes. Ou bien, et telle est la position de Bergson, l'univers est historique et cette « historicité est liée à la temporalité dont participent toutes les réalités »¹⁶⁹, ses changements ont un sens, ce sens signifie que tout tient ensemble, que les notions de « direction », de « totalité », d'« inter-action », de « bifurcation » débordent les schèmes mécanistes : c'est, dans une certaine mesure, l'idée antique d'un *cosmos* que l'on retrouve ici, c'est-à-dire d'un monde qui n'est pas *chaos*, mais organisé, voire même auto-organisé. Cette position est donc parfaitement compatible avec la thèse de l'autocréation du vivant, et parfaitement concevable sans l'idée de Dieu.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 245.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Frédéric Worms, « Il n'y a pas de réalité absolument intemporelle », in *Sciences et Avenir*, Hors-Série, No. 146, mars-avril, 2006, p. 29.

En conséquence, la source de l'énergie ne se trouvera pas au niveau de ce que les schèmes mécanistes peuvent représenter : il est possible de mesurer l'énergie dans l'espace-temps de la science, mais son origine est au-delà. D'où la conclusion de Bergson :

En réalité, le problème est insoluble si l'on se maintient sur le terrain de la physique, car le physicien est obligé d'attacher l'énergie à des particules étendues et, même s'il ne voit dans les particules que des réservoirs d'énergie, il reste dans l'espace : il mentirait à son rôle s'il cherchait l'origine de ces énergies dans un processus extra-spatial. C'est bien là cependant, à notre sens, qu'il faut la chercher¹⁷⁰.

Cette déclaration est capitale et amène par conséquent un déplacement de la problématique : le principe de Carnot-Clausius appartient bel et bien à l'outillage conceptuel de la physique mathématique ; mais le problème qu'il pose à la réflexion philosophique nous oblige à sortir du cadre de l'interprétation scientifique, car si l'essence de la matière est la tendance à l'entropie, alors l'origine du mouvement qui rend possible ce phénomène doit avoir une origine *autre* que matérielle, dont la source n'est pas synonyme de « dégradation ».

Ainsi poser la question de l'origine de l'énergie qui se dégrade, c'est se tourner vers la durée de l'univers et que le philosophe pense par analogie avec la conscience. Aux modèles mécanistes que l'intelligence impose à la science de la nature, il faut opposer ou superposer les schèmes psychologiques beaucoup plus compatibles avec la thèse de l'autocréation. La dégradation de l'énergie rapporte donc la matière à l'élan vital, c'est-à-dire à un acte opposé de *tension* ou de *création* dont elle résulte par simple « interruption »¹⁷¹, la matière consistant en un acte de *détente*, ou en un geste qui « se défait »¹⁷², en un acte qui va dans le sens de l'extension et de l'espace géométrique :

Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose *qui se défait* ; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité¹⁷³.

Avec cette image d'une *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière¹⁷⁴.

¹⁷⁰ *É. C.*, p. 245.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 246.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, souligné dans le texte.

Ainsi cette « chose qui se défait » de la physique n'est telle *qu'à partir* d'une « action qui se fait »¹⁷⁵ qu'est l'élan vital. C'est toute la conception de l'autocréation du vivant qui est impliquée dans ces affirmations fondamentales de Bergson. C'est dire aussi que la dégradation de l'énergie n'est pas la loi de toute existence et *l'existence même de la matière implique celle de son contraire*. Ainsi, pour rendre compte de l'autocréation, il faut donc opposer à la matière, qui est tendance à l'extension, à l'annulation des différences, une autre tendance, contraire à celle-là, comme si l'on ne pouvait penser la création du nouveau chez Bergson qu'à l'intérieur d'une telle dualité de tendances, sorte de « duel » entre la vie ou l'élan vital et la matière. Mais, dans cette perspective, la matière est-elle encore posée comme un principe de privation, une tendance à l'annulation de l'activité de la vie ? Comment dès lors pourrait-elle participer à l'autocréation, c'est-à-dire *agir sur la vie* ? Mais voilà justement : c'est parce que la matière est *tendance* et que l'inertie est une limite et *qu'avant* d'avoir atteint ce point limite, c'est-à-dire *pendant qu'elle devient, que le nouveau surgit*. C'est donc dire que la philosophie dualiste laisse place à une conception *dynamique* de la matière, ce qui rend pertinente l'hypothèse d'une participation de celle-ci à l'autocréation du vivant.

En effet, si la matière se transforme c'est qu'elle n'est pas quelque chose de fixe et d'immuable comme pourrait le laisser croire notre perception courante. Par contre, pour Bergson la matière s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue, elle se déploie dans une direction qui est l'entropie et qu'il appelle la nécessité. De sorte qu'elle se caractérise, dans son *mouvement*, par « un degré minimal de liberté »¹⁷⁶ ou de *durée* à partir duquel il est possible de donner une interprétation différente à la question de l'émergence du nouveau. La matière est donc la présence au présent d'une certaine forme de la durée, non un vide ou un déficit : « comme tout être, celui de la matière est devenir, essence et genèse ne sont pas distinctes »¹⁷⁷. Par exemple, en ce moment mon corps, subtilement, se dégrade par le processus de vieillissement (irréversible) et, donc, se transforme et tend jusqu'à sa limite qui

¹⁷⁴ *Ibid.*, souligné dans le texte.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷⁶ Frédéric Worms, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷⁷ Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 67.

est l'inertie ou, si on veut, la mort. Entre le moment où je prends conscience d'un tel phénomène et celui, ultime, vers lequel il tend irrémédiablement (l'annulation), ou plutôt *à travers ce mouvement de la vie*, il y a place pour tout ce qui est aléatoire, imprévisible et nouveau. Par contre, le processus de dégradation de l'énergie ou de la matière représenté par mon corps ne rend pas impossible l'existence d'un autre processus, d'accroissement celui-là, qui le traverse et qui exprime bien le fait même de la création¹⁷⁸, qu'il existe non seulement sur le plan humain, mais aussi dans la nature :

Car l'univers n'est pas fait, mais se fait sans cesse. Il s'accroît sans doute indéfiniment par l'adjonction de mondes nouveaux¹⁷⁹.

Il ne se fait pas dans un cadre abstrait ou fixe (l'espace) qui ne change pas. Ce serait donner une interprétation post-parménidienne à la thèse de l'autocréation. Car c'est plutôt l'inverse qui se produit : l'énergie créatrice est première, l'univers est par essence *dynamisme*, il se crée indéfiniment et son apparente stabilité *résulte* de ce premier mouvement qui s'est *solidifié*. Admettons, par hypothèse, que la dégradation transforme l'évolution en dissolution et que l'entropie est la loi fondamentale de l'existence, comment expliquer alors qu'à « côté des mondes qui meurent, il y a ... des mondes qui naissent »¹⁸⁰ ? Le jeu des contraires imposés par les faits apparaît à tous les niveaux de l'existence. D'abord, au point de vue de l'univers : l'énergie qui se détruit dans un monde est *aussi* celle qui avait créé ce monde, que cette création continue à en créer d'autres (l'idée de Dieu n'étant pas par conséquent nécessaire pour concevoir cette hypothèse). En outre, notre monde est-il uniquement une chose qui se défait ? L'énergie qui se dégrade est-elle la seule que l'on puisse observer ? De fait, les sciences biologiques et psychologiques empêchent de généraliser un principe découvert dans les sciences de la matière ; elles expriment l'idée fondamentale que l'évolution avance d'invention en invention, que la création est continue. C'est bien sur ce plan que se situe l'argumentation de Bergson et qu'il faut, justement, essayer de la comprendre.

¹⁷⁸ *É. C.*, p. 241-242.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 242.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 247-248, note sur le livre d'André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899.

Il y aurait donc en effet une création *immanente* et *naturelle* sans pour autant qu'elle soit interprétée d'un point de vue strictement matérialiste (moniste) ou même spiritualiste. Pourquoi ? Parce que c'est la perspective *dialectique* qui domine chez Bergson et où la tendance matérialiste de la science exprime l'un des aspects ou *direction* de l'univers. Par contre, s'il y a dualité n'y a-t-il pas alors une différence de nature entre la matière et la vie ? Mais la matière n'est-elle pas aussi de la vie, ou plutôt *de la durée qui se détend* ? Mais alors, comment expliquer que la durée se transforme en matière, qu'elle *s'inverse* ? Faut-il penser l'acte de création de la même manière qu'au niveau de la vie psychologique, c'est-à-dire comme l'acte d'une conscience (mémoire) qui se détend ? Cela présupposerait alors qu'il y aurait eu création de matière mais qu'elle serait pensée sur le modèle de la durée de la conscience et même de l'art :

Dans la composition d'une œuvre géniale comme dans une simple décision libre, nous avons beau tendre au plus haut point le ressort de notre activité et créer ainsi ce qu'aucun assemblage pur et simple de matériaux n'aurait pu donner (quelle juxtaposition de courbes connues équivaldra jamais au trait de crayon d'un grand artiste ?), il n'y en a pas moins ici des éléments qui préexistent à leur organisation. Mais si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière (les lignes originales dessinées par l'artiste ne sont-elles pas déjà, elle-mêmes, la fixation et comme la congélation d'un mouvement ?), une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. Car nous saisissons du dedans, nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans les cas où la forme est pure et où le courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière¹⁸¹.

Par contre, si l'on veut penser, comme le fait Bergson, la question de l'origine ou de la création de la matière, ce sera à partir d'une activité qui ne présuppose plus son existence, une activité pure ! Il faudrait donc se placer, par hypothèse, en dehors de la matière ou de toute relation avec elle pour pouvoir penser sa création. Une telle hypothèse ne nous renvoie-t-elle pas à la justification de la genèse cosmique de la matière à partir d'un « acte créateur divin »¹⁸² comme le mentionne justement Pierre Montebello ?

¹⁸¹ *É. C.*, p. 240.

¹⁸² Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 293. « S'il y a de la matière dans le cosmos, ne proviendrait-elle pas ainsi de l'interruption d'un acte créateur divin ? », *ibid.*

Toutefois, à partir de cette expérience, nous pouvons aussi présumer une activité pure qui n'aurait pas à affronter la matière comme nous le faisons, qui ne créerait donc pas comme nous créons. L'interruption de son acte créateur ne serait plus alors *création de forme dans la matière* mais directement *création de matière*¹⁸³.

C'est ici qu'il y a, croyons-nous, dans l'argumentation de Bergson ou dans l'interprétation qu'on peut en faire, une certaine résurgence de la conception spiritualiste, un certain « glissement » vers la possibilité d'une *métaphysique de la transcendance* qu'il est difficile de concilier avec la thèse de l'autocréation. Les résultats de notre réflexion nous permettent au contraire d'affirmer que le phénomène de l'autocréation ne déborde pas le cadre d'une interprétation immanentiste ou *naturaliste* — que l'on retrouve aussi dans une large mesure dans *L'Évolution créatrice* — que ce phénomène implique l'interaction ou la rencontre de deux mouvements inverses, de *deux actes créateurs*. Par conséquent, l'explication « spiritualiste » qu'en donne Bergson dans *L'Évolution créatrice* notamment, doit être rejetée, puisqu'elle n'est pas cohérente avec la doctrine émergentiste. De sorte qu'il ne serait pas impertinent, à ce stade-ci, de définir notre perspective comme étant une forme d'*émergentisme dialectique*.

6.5 La durée de la matière

La matière est du continu. Elle est du continu parce qu'elle est de l'action, tout mouvement d'action étant indivisible. Ce n'est pas le moindre des résultats de *Matière et Mémoire* que d'avancer ainsi sur ce chemin. Ainsi la thèse de la continuité de la matière rejoint celle de la création continue en tant qu'elle attribue à la matière une capacité d'action, une forme de durée que sa spatialisation dissimulait. La nuance est donc importante : la matière occupe ou peut occuper un espace à trois dimensions vers lequel elle *tend*, mais cela ne signifie pas qu'elle se réduise à cet espace même. La durée matérielle dans ce qu'elle a de *détendue* ou de *diluée* exprime le rythme où le présent renaît sans cesse car, du passé, elle ne contracte rien de plus — telle est sans doute sa limite — que ce qui est nécessaire à la réaction présente, c'est-à-dire à l'action *utile*. Est-ce là, encore une fois, limiter l'action même de la matière à une pure réaction immédiate ? En fait, le propos de *Matière et Mémoire* et, plus

¹⁸³ *Ibid.*, souligné dans le texte.

généralement, de la philosophie de Bergson va beaucoup plus loin puisqu'il n'y a pas qu'un seul type d'action ou de réaction possible. Nous sommes ici dans un univers de pensée beaucoup plus complexe où il s'agit de découvrir sous la fausse représentation spatiale de la matière comme *chose*, la *perception* d'une matière qui *dure* et qui participe *de facto* du phénomène de l'autocréation. Car c'est bien à une « métaphysique de la matière »¹⁸⁴ que nous introduit le texte de Bergson, une matière désormais pensée comme une forme d'énergie semblable à la conscience.

Mais tout n'est pas réglé pour autant car il subsiste une autre opposition, à savoir celle qui existe entre les qualités hétérogènes que notre conscience perçoit et les quantités homogènes qui semblent constituer la matière, qu'il faut donc analyser et même résoudre si nous voulons clarifier davantage notre hypothèse. Mais plus précisément, c'est au dogme fondamental de l'intelligence qui attribue une « valeur absolue » à la division spatiale et quantitative des corps qu'il faudra se heurter. Ce dogme est décrit depuis l'*Essai* : que ce soit pour la perception humaine ou pour la perception animale, on est en droit de supposer que :

Les différences qualitatives sont partout dans la nature. [...] Mais la conception d'un milieu vide homogène est chose autrement extraordinaire et paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience. [...] Ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons *deux réalités d'ordre différent*, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler¹⁸⁵.

Nous voici à nouveau confrontés à deux ordres différents : une expérience psychique de l'hétérogène et une représentation intellectuelle de tout milieu homogène comme espace, ce qui concerne surtout la matière. Y a-t-il réellement « coupure » entre la qualité que perçoit la conscience et la quantité homogène qu'on attribue à la matière ? En répondant par l'affirmative, on raisonne à l'intérieur d'un strict dualisme. Mais il s'agit encore une fois de « penser en durée » une opposition qu'on croyait irréductible en soutenant que la perception des qualités hétérogènes est due à la contraction de sensations pures par la mémoire, tandis

¹⁸⁴ M. M., p. 248. Voir aussi à ce sujet Frédéric Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p. 187 à 264.

¹⁸⁵ D. I., p. 72-73, nous soulignons.

que les changements quasi instantanés de la matière qui peuvent entrer si bien dans les séries homogènes et calculables de la science, sont une durée diluée. On trouvera certainement entre l'hétérogénéité qualitative et l'homogénéité quantitative une différence réelle, mais ce sera une différence de durée, de mémoire, de tension. Ce qui veut dire, par conséquent, que la matière ne pourra plus être assimilée à l'espace ou à une pure extériorité, mais se définira comme l'interaction de qualités sensibles infiniment déliées. Ainsi les constituants de la matière sont des mouvements réels, *la matière est aussi durée*. Dans cette perspective on remarquera que la *quantité se transforme en qualité* mais en tant qu'elle est suffisamment détendue pour entrer dans nos calculs ou nos prédictions. Mais alors, cette durée que Bergson attribue maintenant à la matière, n'est-elle pas celle de la conscience, ne s'obtient-elle pas par une détente de la conscience ou de la mémoire au risque de s'enfermer dans une sorte d'idéalisme subjectif ? L'essence de la nature n'est-elle pas autre ?

Toute l'analyse de Bergson concernant le phénomène de la perception est faite pour que nous ne puissions répondre autrement que négativement. Le monde que nous percevons immédiatement est le monde réel. *Il n'y a pas d'autre monde*. De sorte que le monde matériel idéalement homogène et amorphe ou même simplement *idéal* relève d'une pure construction de l'intelligence. À supposer encore que notre conscience soit supprimée, « l'univers matériel subsiste tel qu'il était »¹⁸⁶, à savoir comme un monde d'actions et de qualités. Pourquoi donc se représenter un univers autre que *qualitatif* ? C'est là toute la force de l'argumentation de Bergson que de nous rappeler que la responsabilité en revient à l'impératif pratique de la conscience qui érige l'espace en essence ultime de la matière, que de renverser, par conséquent, le dogme de la « divisibilité arbitraire » propre à l'intelligence, de le faire *éclater*. Les exigences de la vie et notre conscience supprimée, le devenir créateur de la nature n'en demeure pas moins et les différences qualitatives ne disparaissent pas pour autant, mais s'étendent en épousant le mouvement vibratoire de la matière. La matière se définit donc par cette relation interne de mouvements où tous les ébranlements sont solidaires, liés dans une « continuité ininterrompue »¹⁸⁷.

¹⁸⁶ *M. M.*, p. 233.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 234.

Il faut en effet admettre, puisqu'il y a changement réel dans l'univers, y compris à son niveau matériel le plus bas, que ces mouvements matériels qui forment à chaque instant un univers nouveau ne sont pas purement instantanés, mais font passer du passé dans le présent, « comme la conscience », qu'ils sont capables, en se répétant, *d'engendrer*, et qu'ils sont donc « déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation »¹⁸⁸. Entre l'écoulement des choses et notre durée, la différence n'est donc pas aussi tranchée qu'on le prétend. La formation intellectuelle d'un espace abstrait a vraisemblablement tout faussé. Car la qualité ne s'oppose pas à la quantité, ni l'étendu à l'inétendu, ni, non plus, la liberté à la nécessité. La perception touche le réel mais diffère en lui dans le *rythme*. Elle diffère de lui en degré, du fait de la tension de notre mémoire. Le dualisme de l'*Essai* trouve ici une solution originale :

Les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncide, pousse le développement de ces deux termes dans leurs *durées respectives* — la matière [...] tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là *s'équivalent* ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un *prolongement du passé dans le présent*, un *progrès*, une *évolution véritable*¹⁸⁹.

La différence entre matière et esprit, liberté et nécessité, réside maintenant dans une différence de tension, non plus dans une différence de spatialité (dualisme vulgaire). C'est pourquoi Bergson peut soutenir qu'« entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion, il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de liberté »¹⁹⁰. Une telle métaphysique de la matière débouche-t-elle finalement sur une forme de monisme — un monisme de la substance comme dirait V. Jankélévitch — où la durée devient l'essence intime de tout le réel ? Cela signifie-t-il alors que cette durée est unique, que le cosmos est partout emporté par le même rythme ? La réponse de Bergson est claire :

En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 278.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 248-249, nous soulignons.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 250.

relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres¹⁹¹.

Au niveau le plus détendu de cette échelle se trouve la matière : il faut habituer notre pensée à aller vers cette « histoire intérieure » de la matière, vers ces « évolutions intérieures » qui sont *en acte*, qui manifestent le mouvement *autocréateur* de l'univers. La seule différence entre cette matière et les autres strates de la nature ne peut provenir que de ce que G. Deleuze appelait un phénomène de différenciation, c'est-à-dire de la variété des rythmes de durée qui sont autant de degrés d'intensité de la mémoire, autant de niveaux de liberté.

Ce bref retour aux œuvres antérieures à *L'Évolution créatrice* était nécessaire. En effet, nous arrivons à un point important de notre démonstration. Car si la matière est durée et si la durée est création, alors *la matière est création*. Il s'agit plus précisément de comprendre en quel sens, pour Bergson, « l'univers dure »¹⁹², et que « la matière, envisagée comme un tout indivisé, doit être un flux plutôt qu'une chose »¹⁹³. Dans *Matière et Mémoire* la matière était conçue comme « extension concrète » et indivisible, qui est aussi un degré minimal de durée, en-deçà de l'espace. Il y avait là un pas important qui venait d'être franchi. C'est *L'Évolution créatrice* qui approfondira et nuancera la thèse dualiste à un niveau de complexité supérieur, où la matière sera pensée comme *un acte de direction différente* de celle de l'esprit ou de l'élan vital, un acte impliquant une « détente » se glissant entre la tension (de l'esprit) et l'extension (des choses) et où *la nouveauté surgit*. De ce point de vue, la matière ne peut plus être assimilée à l'espace comme tel, elle est plutôt un « acte indivisible qui échappe à la division spatiale »¹⁹⁴, sous laquelle la science est bien obligée de la considérer pour des raisons pratiques, mais vers laquelle « elle ne fait que tendre »¹⁹⁵.

Nous allons donc analyser le concept de matière chez Bergson du point de vue de la thèse psychologique, et montrer en quoi il représente une clef essentielle dans la compréhension de notre problématique, qui nous amène maintenant à penser la matière

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁹² *É. C.*, p. 11 ; voir aussi p. 15.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 187 ; voir aussi p. 250.

¹⁹⁴ F. Worms, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁵ *Ibid.*

comme *ce qui participe de l'autocréation du vivant*. Certaines affirmations de Bergson, notamment dans *L'Évolution créatrice*, nous permettent en effet de dégager une telle interprétation. Il s'agit donc ici de penser la question de l'émergence du nouveau non plus sous le mode de la causalité traditionnelle, c'est-à-dire comme étant l'effet résultant d'une cause extérieure ou séparée (ce qui permet la formulation d'hypothèse comme celle d'un Dieu créateur), mais plutôt sous le mode de la *causalité psychologique* elle-même compatible avec le point de vue émergentiste et immanentiste de l'autocréation.

En quoi cette modalité peut-elle apporter un éclaircissement supplémentaire à la problématique de l'émergence ? Si l'autocréation est pensée sous le mode de la dualité de tendances, c'est-à-dire à partir de ce qui crée et de ce qui est créé, ce qui implique à la fois un sens actif et un sens passif, considéré ici comme « résultat », comment expliquer alors le passage de l'un à l'autre, de l'actif au passif ? Ce passage implique-t-il une différence de nature ou de degré ? Est-ce la durée qui se transforme en quelque chose de matériel et même, à la limite, de spatial ? Cela impliquerait alors, comme nous l'avons dit, que la matière aurait un degré minimal de durée et peut-être même de liberté, qu'elle serait en quelque sorte une *tension qui se détend*. Ainsi la passivité dont il est question définirait un certain mouvement, une contre-tendance, la présence d'un autre ordre qui *surgit* lorsque le premier *s'interrompt*¹⁹⁶, et non pas une sorte de privation ontologique comme le laisse entendre la version spiritualiste. Nous pensons toutefois que cette position a changé à partir de *L'Évolution créatrice* et doit donc par conséquent être nuancée.

Si nous voulons résoudre le problème de l'origine de la nouveauté, nous devons commencer par comprendre que la matière n'est pas moins que la vie, que la passivité n'est pas moins que l'activité, au sens d'un simple déficit, de « l'absence de la réalité vraie »¹⁹⁷, au sens donc où elle se réduirait à un néant d'activité, un *flattus voci*, une idée abstraite :

¹⁹⁶ *É. C.*, p. 246.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 209.

Tout ce qui apparaît comme *positif* au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou interversion de la positivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques¹⁹⁸.

Autrement dit, le présent, puis la mémoire du présent (qui n'est pas limitée à la pure subjectivité), puis la tendance propre au présent (la tendance à l'extension), ne sont pas qu'une négation qui surgirait par exclusion du pouvoir de la vie, mais plutôt une *tendance qui participe bien de son essence*. Il faut donc démontrer que ces *deux dimensions sont intégrées à la structure même de l'autocréation du vivant*, qu'elles participent de son devenir. Il faut montrer que c'est par *inclusion* de ce pouvoir qu'a la matière de participer à l'essence de la vie que la nouveauté peut se manifester chez l'être vivant. Quel argument pouvons-nous utiliser pour ce faire ? En fait, si la matière n'est pas simplement intégrée dans la vie comme un effet est lié à une cause, comme une manifestation externe est liée à sa raison interne, comme un « instrument » ou comme un moyen est associé à une fin qui l'utilise et le commande, mais qu'elle *agit en retour sur la vie* comme une *puissance participante*, parce qu'elle est *temporelle*, c'est-à-dire *effet qui rétroagit sur sa cause*, elle doit donc par conséquent avoir une quelconque « positivité ».

Peut-on alors réellement penser la vie sans la matière et *vice versa* ? Y a-t-il dans le texte de Bergson des éléments justifiant que l'extension concrète n'est pas une pure tendance privative, mais une tendance qui a une positivité, qui manifeste son pouvoir de participer à la structure de la durée créatrice ? Partant de là, ne faudrait-il pas alors penser le phénomène de l'autocréation du vivant comme la « rencontre » de deux sens radicalement opposés, de deux ordres qui serait impliqués l'un *dans* l'autre ? Si l'élan vital est tendance, la matière n'est-elle pas tendance inverse ? Mais ces deux réalité sont-elles si radicalement incompatibles qu'on pourrait le croire, au point de retomber dans une forme de dualisme vulgaire, tant critiqué par Bergson, et où la question du rapport précis entre ces réalités extérieures l'une à l'autre (matière et esprit) pose des difficultés insurmontables ? Comme le dit V. Jankélévitch :

La vérité est qu'il y a dans le bergsonisme non pas tant deux « principes » opposés que deux mouvements inverses : l'un ascendant, l'autre descendant¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *Ibid.*, souligné dans le texte.

¹⁹⁹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 173, souligné dans le texte.

Voilà donc notre hypothèse : la question du rapport entre la vie et la matière ne doit pas être pensée sous le mode d'une exclusion, mais plutôt d'une inclusion qui implique l'idée de participation entre les deux réalités. C'est bien sur ce concept d'inclusion, de rapport interne, que nous nous appuyerons pour justifier notre thèse sur l'unité de l'autocréation, pour montrer que celle-ci ne doit pas être conçue à partir d'un principe qui s'oppose extérieurement à un autre principe, mais comme *une activité qui intègre les deux sens de la vie : création et décréation*.

Par conséquent il faudra penser le phénomène de l'autocréation, de l'émergence de la nouveauté sous le mode d'une opposition *interne*, d'une dialectique²⁰⁰ entre la vie (nature naturante) et la matière (nature naturée), où celle-ci est conçue comme l'un « des deux contraires au sein d'un même genre »²⁰¹. Pour ce faire, il faut poser que l'ordre que constitue la matérialité ne soit pas un pur désordre²⁰², que cet ordre, en quelque sorte, manifeste la présence d'une dimension temporelle, une *participation à la durée elle-même*. Mais il faut aussi distinguer, comme on l'a dit, cet ordre, c'est-à-dire l'étendue concrète de l'extériorité pure vers laquelle elle tend, à savoir l'espace lui-même :

Ainsi, quoiqu'elle se déploie dans le sens de l'espace, la matière n'y aboutit pas tout à fait : d'où l'on peut conclure qu'elle ne fait que *continuer beaucoup plus loin le mouvement* que la conscience pouvait esquisser en nous à l'état naissant²⁰³.

Si la matière a une positivité, si elle a un rôle à jouer dans la création du nouveau, ce ne saurait être en dehors de la durée, comme cela serait le cas si le réel était conçu comme un ensemble qui incluait en lui deux éléments distincts : le spirituel et le matériel. C'est de cette structure dualiste à connotation spiritualiste qu'il faut sortir pour comprendre l'argument à la fois psychologique et cosmologique de Bergson :

²⁰⁰ Voir à ce sujet, J. L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 24-25 ; voir aussi, *Bergson*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 78.

²⁰¹ *É. C.*, p. 223.

²⁰² « Des phénomènes astronomiques on dira qu'ils manifestent un ordre admirable, entendant par là qu'on peut les prévoir mathématiquement », *É. C.*, p. 225.

²⁰³ *Ibid.*, p. 209, nous soulignons.

Allons plus loin encore. Par-delà l'organisation, la matière inorganisée nous apparaît sans doute comme décomposable en systèmes sur lesquels le temps glisse sans y pénétrer, systèmes qui relèvent de la science et auxquels l'entendement s'applique. Mais l'univers matériel, dans son ensemble, *fait attendre* notre conscience ; il attend lui-même. Ou il dure, ou il est solidaire de notre durée. Qu'il se rattache à l'esprit par ses origines ou par sa fonction, dans un cas comme dans l'autre il relève de l'intuition par tout ce qu'il contient de changement et de mouvement réels²⁰⁴.

Non seulement l'univers fait attendre notre conscience, ce qui pourrait nous laisser croire qu'il ne dure que pour nous, mais il dure lui-même, c'est-à-dire que nous saisissons en nous la réalité de sa durée. Il y a un temps de la nature avec lequel nous sympathisons (par l'attente), ce qui ne signifie pas qu'elle a simplement en elle un temps projeté à partir des représentations que l'intelligence lui impose dont les systèmes décomposables et isolés par la science mathématique en sont une application. Seulement cette matière prise dans la durée n'est plus un simple manque de durée, *puisque'elle y est intégrée* et, dès lors, participe de son mouvement. Toutefois, elle reste une passivité, une négation et il faut la comprendre comme telle. Il faut assumer cette thèse étrange et paradoxale que la négation a une positivité. C'est pourquoi « la matière relève de l'intuition ». Cette affirmation est particulièrement forte et éclairante. La science comme la métaphysique, bien que distinctes par leur objet et leur méthode, ont chez Bergson une « égale valeur », elles peuvent « l'une l'autre toucher le fond de la réalité »²⁰⁵, et atteindre l'absolu. Il faut bien mesurer les implications philosophiques d'une telle affirmation : la connaissance, bien que limitée à la matière, n'est pourtant ni relative, ni artificielle, ni purement symbolique ! Cela signifie ici qu'elle ne tourne plus « autour de son objet » comme dans l'article de 1903²⁰⁶. Elle ne substitue pas à la réalité de son objet un système de représentations artificielles. Elle ne remplace pas la chose même par des photographies de celle-ci. Par conséquent, la science est précise. Elle entre en contact avec le réel. Si tel est le cas, comment pourrait-elle ne pas sympathiser avec lui ? Mais sympathiser signifie saisir une présence dans un vécu de conscience, c'est donc aussi, par

²⁰⁴ *P. M.*, p. 28-29, souligné dans le texte.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁶ Voir « Introduction à la métaphysique » dans *La Pensée et le Mouvant.*, p. 177 à 227.

conséquent, la capacité de ressaisir la matière, c'est-à-dire l'épouser *dans son mouvement, dans sa temporalité*.

Il faut donc se rendre à l'évidence : si la science est précise, ce n'est pas nécessairement par son pouvoir de raisonner, mais plutôt par son pouvoir de découvrir. Voilà la grande thèse épistémologique de Bergson, elle est rigoureusement antiréductionniste : la science est telle car elle entre en contact avec son objet, elle le ressaisit intérieurement. Elle le découvre en elle. Il y a un mot pour évoquer une telle expérience chez Bergson, c'est le mot « intuition ». Si le savant est réaliste ou matérialiste, il peut néanmoins atteindre l'absolu. Tel est le sens de la thèse de Bergson : il y a donc bien une *intuition de la matière*.

Nous avons bien ici, en creux, ce que nous cherchions. La matière n'est pas en dehors de la durée ni non plus privation pure, pur néant (sinon comment pourrions-nous en avoir l'intuition ?). La matière n'est pas désordre, mais plutôt ordre, comme celui que manifeste les phénomènes astronomiques par exemple, *versus* un *autre* ordre que Bergson appelle *vital*²⁰⁷, non moins admirable que le précédent et d'une tendance *différente*. Qu'est-ce à dire ? Qu'il n'y a pas *que* la matière, que celle-ci, bien qu'elle dure, est le produit d'une *inversion* :

Mais l'esprit, disions-nous, peut marcher dans deux sens opposés. Tantôt il suit sa direction naturelle : c'est alors le progrès sous forme de tension, la création continue, l'activité libre. Tantôt il l'invertit, et cette inversion, poussée jusqu'au bout, mènerait à l'extension, à la détermination réciproque nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux autres, enfin au mécanisme géométrique²⁰⁸.

En mettant, pour les raisons que nous avons données, entre parenthèses la connotation spiritualiste que suggère le texte, nous cherchions à prouver que la matière, bien que tendue vers l'annulation de la durée, vers la nécessité, participe de l'autocréation. Nous avons montré que la matière est en mesure de participer à l'essence de la durée et non d'émaner de celle-ci par exclusion en la dépossédant du concept de spatialité mais aussi d'un préjugé spiritualiste qui la rendait « prisonnière » d'une vision qui ne permettait pas, à notre avis, le plein épanouissement de la thèse de l'autocréation dans l'œuvre de Bergson. Toutefois la matière n'est pas autocréation au sens où elle aurait le pouvoir de faire émerger le nouveau

²⁰⁷ *É. C.*, p. 225, souligné dans le texte.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 224.

par elle-même — ce qui nous conduirait à une position matérialiste — mais *participe de l'autocréation du fait qu'elle dure*. Ce sont les concepts de « tension », de « détente » et d'« inversion » qui constituent ici la clé du problème de l'émergence et qu'il faut approfondir à travers la théorie bergsonienne des « deux ordres »²⁰⁹. Mais cette théorie sera appréhendée à partir de « quelque chose » qui dépasse les limites de notre conception habituelle de l'ordre, conception qu'il faut imputer à notre intelligence, la faculté proprement humaine de penser, caractérisée par l'espace et le géométrique.

6.6 Création et décréation

*Les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des états que des tendances. Et une tendance n'obtient tout ce qu'elle vise que si elle n'est contrariée par aucune autre tendance : comment ce cas se présenterait-il dans le domaine de la vie, où il y a toujours, comme nous le montrerons, implication réciproque de tendances antagonistes ? En particulier, dans le cas de l'individualité, on peut dire que, si la tendance à s'individualiser est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. [...] L'individualité loge donc son ennemi chez elle*²¹⁰.

6.6.1 Les deux ordres

Le concept de désordre n'est pas la clé de la compréhension de l'émergence de la nouveauté chez Bergson, c'est pourquoi il faut le soumettre à une critique systématique. Car, ce qui dépasse l'intelligence, c'est précisément le *fait de la nouveauté* dans l'univers comme dans les œuvres d'art ou les actes libres, et dont notre esprit, qui ne se réduit pas à l'intelligence, peut saisir le sens. Ce fait représente donc, chez Bergson, « un ordre d'un autre type »²¹¹ qui n'est pas celui que recherche spontanément l'intelligence :

D'une manière générale, la réalité est *ordonnée* dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée²¹².

²⁰⁹ Voir à ce sujet, *É. C.*, p. 233 à 238.

²¹⁰ *É. C.*, p. 13.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p. 224, souligné dans le texte.

C'est pourquoi tout ce qui échappe à notre intelligence nous *semble* désordonné ; mais c'est pourquoi aussi, pour comprendre en quoi la nouveauté manifeste un ordre à la fois différent et supérieur, on peut se référer à l'exemple de l'œuvre d'art ou de l'acte libre :

D'une action libre ou d'une œuvre d'art ou pourra dire qu'elles manifestent un ordre parfait, et pourtant elles ne sont exprimables en termes d'idées qu'après coup et approximativement²¹³.

Ces actes de création relèvent par conséquent d'une dimension plus profonde, plus essentielle encore et non moins ordonnée que celle qui apparaît après-coup : car la création du nouveau est pensée chez Bergson de manière temporelle, dans la durée, faculté que nous saisissons par intuition, et dont l'œuvre d'art est un exemple :

Et l'on trouvera un ordre non moins admirable [que l'ordre géométrique ou astronomique] à une symphonie de Beethoven, qui est la génialité, l'originalité et par conséquent l'imprévisibilité même²¹⁴.

Ce que nous dit Bergson, en fait, c'est que l'intelligence est un pouvoir d'action et qu'elle se sent « à l'aise » au niveau de la matière, là où elle peut élaborer des mécanismes qui assureront sa maîtrise de la nature. En ce sens, puisqu'elle a prise sur la matière, dans la mesure où elle peut la synthétiser et l'analyser, l'intelligence touche un absolu. Si maintenant l'intelligence se tourne vers l'organisation, elle ne peut en traiter ou l'adapter qu'en la découpant, comme la matière brute, en moments stables et extérieurs les uns aux autres. Du point de vue de l'action, cette position est raisonnable, mais elle est contraire à *l'originalité* de la réalité organique, que seule une philosophie détachée des exigences de l'action peut saisir. C'est pourquoi également nous dira Bergson, l'on ne peut abandonner à la science positive l'interprétation des faits biologiques et des faits psychologiques qui *diffèrent* des faits purement physiques. Le contraire aurait pour conséquence d'accepter une conception mécanistique de la nature entière. En d'autres termes, les données de la science biologique et de la psychologie ne peuvent être mises sur le même rang que celles des sciences physiques.

De plus, puisque l'intelligence se caractérise par une incompréhension naturelle de la vie dans son essence créatrice, il est aussi naturel qu'elle cherche à la réduire à ses schémas, et

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, p. 225.

plus particulièrement à l'espace. Si l'on parvient par bonne foi tout autant que par une torsion de l'attention, à inverser la direction de l'intelligence, la problématique de l'émergence du nouveau prendra un tout autre sens, non plus comme réorganisation de l'ancien, ou même comme désordre, mais comme ce qui ouvre sur l'existence d'une dimension ontologique et la possibilité d'une compréhension plus profonde de la vie. Tel est un des enjeux fondamentaux de ce que nous pourrions appeler, dans cette recherche, l'autocréationnisme de Bergson. Car nous atteignons ici, entre autres, un *acte* qui est au fondement de la réalité et qui est l'autocréation elle-même. Mais il faudra, en plus, pour comprendre ce phénomène, élargir le point de vue et l'envisager comme la « rencontre » de *deux* actes, eux-mêmes constitutifs de la vie à la fois biologique et psychologique. C'est pourquoi Bergson parle ici de « deux processus de direction opposée » où « l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption »²¹⁵.

Ce phénomène se vérifie en premier lieu sur le plan de la vie psychologique. Il s'agit d'abord de retourner en soi dans la « pure durée ». Non seulement nous verrons surgir un passé, toujours en marche, qui déborde le présent nouveau, mais en même temps nous verrons se tendre quelque chose d'analogue à notre volonté. Sans doute cet effort nous enseignera-t-il que la coïncidence avec notre moi profond admet des degrés ; mais justement pour cela, nous comprendrons que l'intelligence ne puisse véritablement saisir la nouveauté des états de conscience, et ne pourra la penser qu'en la reconstituant après coup dans une sorte de logique de la rétrospection, et qu'elle sera obligée de procéder par une série de vues « prises du dehors » et qui « ressemblent autant que possible au déjà connu »²¹⁶. Mais la nouveauté et l'acte qui la produit déborde l'intellectualité et reste incommensurable avec elle.

Mais allons plus loin : « détendons-nous », détournons-nous de ce mouvement de concentration. Qu'allons-nous apercevoir sinon le moi, ou son passé (idées, souvenirs rêveries), tendant à s'actualiser, à s'extérioriser, comme si ce mouvement originel et original de la conscience, cette *création de soi par soi*, par un curieux renversement, une « interruption » de ce qu'elle est, *prenait forme*, se déployait tout à coup dans l'ordre de la

²¹⁵ *É. C.*, p. 202.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 201.

matérialité, de la perception et, à la limite, dans un registre où la répétition est possible, et où l'intelligence retrouverait par conséquent son exacte puissance en liant l'homogène à l'homogène. Tel est le point essentiel ici : tension d'une part, extension de l'autre, constitueraient deux ordres du réel (celui de la vie psychologique comme celui de la vie biologique) avec leurs limites, et l'on passerait de l'un à l'autre par « voie d'inversion ».

Ainsi, pour Bergson, ce qui échappe à notre intelligence, dans l'univers même comme dans la vie de l'esprit, ne se manifeste pas seulement négativement par le désordre, mais positivement par la nouveauté. Ce qui justifie une telle affirmation est la critique d'une idée négative – l'idée de désordre – à l'origine d'un présupposé majeur et implicite au cœur de certaines théories de la connaissance, à savoir « *qu'il pourrait ne pas y avoir d'ordre du tout* »²¹⁷, et que l'ordre mathématique des choses, étant une conquête sur le désordre, possède une réalité positive. Le désordre ou le chaos n'est pas un état primitif du réel, mais la manière dont nous nous représentons ce qui s'oppose ou résiste à notre connaissance. Ce qui est au fondement du réel, l'état primitif, voire originel est bien, pour Bergson, « l'ordre vital qui est essentiellement création »²¹⁸.

Par exemple, quand j'entre dans une chambre et que je la juge « en désordre », qu'est-ce que j'entends par là ? Du point de la physique, la chambre est parfaitement ordonnée : tous les objets occupent la place qui est la leur selon les calculs fondés sur les lois de la mécanique. Par contre, du point de vue humain, la chambre « paraît » en désordre, comme si l'ordre était quelque chose de « plus » imposé par une puissance de rangement assignant à chaque objet son lieu. Si donc désordre il y a, ce n'est pas, pense-t-on immédiatement, par rapport à autre chose qu'à cette puissance de rangement ou de classement qui est présupposée, le désordre étant conçu ici comme étant la chambre « moins » la puissance de rangement à laquelle elle est rapportée. Mais pour Bergson, c'est là où l'on commet un faux pas, où l'on se berce d'une illusion en quelque sorte, en croyant que la chambre en désordre est moins que la chambre en ordre et où, de façon plus générale, l'ordre nous apparaît *d'abord* comme une conquête, comme une addition à quelque chose qui serait l'« absence

²¹⁷ *É. C.*, p. 221, souligné dans le texte.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 231.

d'ordre », où le désordre « nous paraît être moins que de l'ordre »²¹⁹. En réalité, la chambre en désordre, si nous nous en tenons aux pures lois de la physique, est dans un ordre absolu ; chaque objet est à la place qui lui est assignée par le déplacement. Si une chaise a été renversée, c'est à la suite d'un développement voulu, pour ainsi dire, par la nature, et qu'exprime la dynamique des forces. Du point de vue de la physique, il n'y a aucun désordre – ce qui ne veut pas dire que l'aléatoire n'existe pas -- celui-ci se réduisant par conséquent à une disposition de notre esprit qui ne rencontre pas l'ordre humain *attendu*. Plus encore nous dira Bergson, il n'y a jamais de désordre ailleurs que dans la conception que notre intelligence se fait de la réalité. Dans le contexte de notre exemple, ou bien nous rencontrons l'ordre imposé par la volonté ou bien nous rencontrons l'ordre de la physique²²⁰.

C'est donc à l'intérieur de cette « dialectique des deux ordres »²²¹, qu'il faudra maintenant penser la question de l'autocréation et le rapport entre l'élan vital et la matière, c'est-à-dire entre un ordre physique (matière inorganique) qui possède ses lois propres, expression d'une organisation des choses *sui generis*, et l'ordre du vivant (matière organique). De fait, selon Bergson, il faut opposer à la différence statique de l'ordre et du désordre, la différence dynamique entre deux ordres ou entre deux tendances opposées : un mouvement vers l'ordre géométrique, qui se manifeste en physique par le second principe de la thermodynamique, mais aussi un mouvement vers la nouveauté et la création, qui se manifeste en physique par la croissance ou expansion de l'univers :

Car l'univers n'est pas fait, mais se fait sans cesse. Il s'accroît sans doute indéfiniment par l'adjonction de mondes nouveaux²²².

De même, dans le vivant, on assiste à cette même expérience dialectique, « aux deux processus opposés de constitution d'une forme géométrique par adaptation à la matière et de

²¹⁹ *Ibid.*, p. 232.

²²⁰ L'exemple d'une « chambre en désordre » (*É. C.*, p. 233-234), ne paraît pas le plus adéquat à l'expression de la pensée de Bergson, car le « désordre » ici est le résultat d'une volonté humaine aussi bien que l'ordre.

²²¹ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 314.

²²² *É. C.*, p. 242.

poursuite d'un élan créateur à travers ces transformations spatiales mêmes »²²³, c'est-à-dire, en fait, à une autocréation. Il en est également – et d'abord – ainsi dans la vie psychologique, elle-même *tendue* entre durée et espace. En effet, pour découvrir en quoi consiste l'ordre de la matière sur le plan de l'expérience interne il suffit de l'appréhender en termes temporels, c'est-à-dire à partir d'un *mouvement de conscience qui se détend* et qui, *se faisant, glisse vers la multiplicité*.

Ainsi nous aurions tort et nous ferions preuve d'un grave contresens à la pensée de Bergson si nous nous séparions de la matérialité, puisqu'elle est intrinsèquement liée à notre constitution comme à celle du monde. Il faut donc par conséquent intégrer le concept de matière à la compréhension que nous recherchons au problème de l'émergence. Cette matière qui, envisagée d'un point de vue psychologique, « est prête à naître au moindre mouvement de déconcentration de notre vouloir »²²⁴. Mais c'est aussi le statut de cette matière qu'il faut préciser, puisqu'elle est conçue à la fois comme « inerte » (inorganique) et « vivante » (organique), c'est-à-dire sous le mode d'une différenciation. En tant qu'elle *dure*, elle manifeste donc une certaine *plasticité* susceptible de lui permettre de revêtir successivement des formes aussi différentes que celles d'un poisson, d'un reptile, d'un oiseau ou d'un humain. Voilà un point essentiel de l'argumentation de Bergson. La matière vivante se caractérise par un rapport au temps qui la différencie radicalement de la matière inerte telle que la physique et la chimie l'étudie, telle que notre intelligence l'appréhende. C'est au niveau de cette différence qu'établit Bergson qu'il faudra rechercher la réponse à notre question. En effet, comme nous l'avons démontré, l'état présent d'un corps brut dépend exclusivement de ce qui se passait à l'instant précédent. La position des points matériels d'un système défini et isolé par la science est déterminée par la position de ces mêmes points au moment immédiatement antérieur. Le temps – l'état de la matière -- ainsi conçu est une succession d'instant présents et ne peut donc constituer une piste de réflexion pertinente. En d'autres termes, il est impossible de penser non seulement l'évolution de la vie mais aussi la création de cette manière, c'est-à-dire à partir d'une conception physico-chimique de la

²²³ F. Worms, *art. cit.*, p. 71.

²²⁴ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 315.

matière ou de l'ordre géométrique lui-même. Pour Bergson, l'inerte ne peut engendrer le vivant, c'est-à-dire du nouveau. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. La question de l'origine de la nouveauté doit donc être pensée en amont de cette conception. La nouveauté, et telle est la thèse de Bergson, manifeste toujours « un accroissement global réel de la chose où elle se manifeste »²²⁵, et pas seulement une limite de notre entendement ; plus encore, elle nous conduit à comprendre l'ordre intellectuel et mathématique (géométrique) propre à l'entendement lui-même comme *un mouvement de direction opposé, un renversement de l'ordre vital*.

Aussi, l'aspect le plus important de l'argumentation de Bergson consiste donc à dire que la différence entre la matière inerte et la matière vivante est d'ordre temporel, que c'est précisément sur *ce plan* qu'il faut la penser pour résoudre le problème de la nouveauté et justifier la thèse de l'autocréation du vivant. Quel est donc le type de temporalité propre à la matière ? Contrairement à la matière inerte qui tend à se spatialiser, la matière vivante, qui est susceptible au changement, est *traversée* par la durée, celle-là même qui caractérise la vie de la conscience. Ainsi, comme nous l'avons vu, l'expérience de la concentration et de la détente de notre vie psychologique nous amène à penser celle-ci sous le mode d'une dualité, d'une *dialectique* qui se retrouve également au sein de la nature, ce qui a comme conséquence de jeter un éclairage important sur la question de l'origine de la nouveauté.

Telle est à la fois l'originalité mais aussi l'audace de la réflexion de Bergson, là est le point précis et essentiel où elle nous reconduit. Si notre vie psychologique peut être pensée en termes de *création de soi par soi*, dans la mesure où nous pouvons expérimenter et voir le mouvement de notre pensée ou de notre mémoire prendre forme, de prendre une forme nouvelle, c'est-à-dire acquérir les caractéristiques temporelles de la matière *au fur et à mesure qu'elle se détend*, alors il devient possible, par analogie, de penser la nature comme un *duel* impliquant à la fois *ce qui se fait et ce qui se défait*²²⁶. Telle est l'hypothèse philosophique et même métaphysique à laquelle nous renvoie notre analyse de la théorie des deux ordres et qu'il nous reste maintenant à examiner. En quel sens plus précisément faut-il

²²⁵ F. Worms, *art. cit.*, p. 71.

²²⁶ É. C., p. 248.

comprendre cette conception dialectique de la nature ? La théorie bergsonienne des deux ordres implique-t-elle que l'univers ou la vie ait un *sens* ? Si tel est le cas, comment concilier une telle thèse philosophique avec celle, non moins importante, de la création continue d'imprévisible nouveauté ? Si le nouveau est un ordre que méconnaît l'intelligence, est-ce à dire qu'il est signifiant *en soi*, et cela à partir d'un autre point de vue, celui, plus métaphysique, de *l'intuition* ? Mais encore une fois, comment ce qui est *imprévisible* par essence peut-il avoir un « sens » autre que *rétrospectif* ? Y a-t-il une forme d'intelligibilité rattachée au surgissement lui-même ? Telle est la question fondamentale à laquelle nous sommes maintenant reconduits à travers notre analyse de l'autocréation chez Bergson, celle-là même qui nous renvoie au problème de l'origine.

6.6.2 *Une expérience incommensurable*

Nous avons vu que l'évolution de la vie ne doit pas être rapportée chez Bergson à la seule extériorité des circonstances ou même au hasard : il faut au contraire voir dans ses lignes principales le résultat de l'évolution d'un principe unique (l'élan vital) qu'on peut interpréter de manière finaliste et psychologique. Comme il le dit avec force au début du chapitre deux, « les causes vraies et profondes de la division étaient celles que la vie portait en elle »²²⁷. La cause réelle de la division ou de la création des formes est donc à chercher non pas seulement dans la matière conçue comme « obstacle extérieur », mais dans la *limite intérieure* de l'élan vital lui-même, comme si cette limitation était intrinsèquement liée à son activité et comme constitutive de son essence. D'ailleurs Bergson ne manquera pas de rappeler la nature « finie », donnée « une fois pour toute »²²⁸ de l'élan créateur.

Mais, et ce point est capital, il ne s'agit pas non plus de rapporter l'évolution au développement orienté et finalisé à l'avance d'un principe unique, qui reviendrait alors à faire de l'intelligence le but et la norme de l'évolution, et même au fond le principe directeur de la nature entière ! C'est précisément tous ces aspects qu'il faut nuancer lorsqu'on lit Bergson. En fait, loin d'être la fin ultime de la vie, l'intelligence n'est que la partie d'un tout qui lui est

²²⁷ *Ibid.*, p. 100.

²²⁸ *Ibid.*, p. 254.

antérieur et supérieur ! Bien loin de devoir accéder du végétatif et de l'animal à l'humain, voire au divin, par une sorte d'échelle théorique ascendante, il s'agit plutôt pour Bergson de *revenir* de l'intelligence, comme résultat *partiel et opposé* aux autres, à une *unité primitive* de la vie qui est, en quelque sorte, l'objet principal de l'enquête philosophique. Il s'agit donc aussi, comme on l'a vu, de renverser le finalisme classique tout en refusant de voir dans l'intelligence la norme explicative de la vie. C'est donc bien la recherche d'un fondement, d'une *origine* qui intéresse Bergson dans le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, un des plus complexes peut-être de toute son œuvre. Y a-t-il par conséquent un lien ici avec l'autocréation ? En fait, c'est plutôt une nuance importante que l'enquête nous permet d'établir, à savoir que le phénomène de l'autocréation ne peut être appréhendé ou pensé dans toute sa complexité à partir des structures de notre l'intelligence, puisque de ce point de vue il reste incompréhensible. Il faut donc rechercher un autre mode d'explication, non plus analytique ou mathématique, pour répondre à notre question. Cette interprétation, qui met en valeur la thèse émergentiste, doit être pensée sur le modèle psychologique de la *durée* de la conscience, de la *création de soi par soi*, comme si pour Bergson, la clé du problème se trouvait d'abord *en soi*, dans la dimension proprement ontologique de l'homme.

Ce n'est donc pas par hasard si l'acte de « nous ressaisir nous-mêmes » a une nature temporelle : de fait, chercher son unité, c'est « replonger »²²⁹ dans la continuité temporelle, dans « une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent toujours nouveau »²³⁰. Mais plus encore, vouloir la ressaisir consciemment, c'est « ramasser notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant »²³¹. Ainsi la recherche de l'unité ne peut-elle être que temporelle et active, et le modèle psychologique de la création de soi par soi, par conséquent, devient central pour penser, par extension, l'autocréation du vivant. En effet, à la continuité apparemment passive de la durée *en soi*, s'ajoute un acte de conscience, une *tension délibérée* qui l'intègre dans un présent qu'elle *crée* et à travers lequel elle *se crée*. Nous sommes ici en terrain pour ainsi dire familier : cette manière de penser « en durée » la vie psychologique nous renseigne sur les

²²⁹ *É. C.*, p. 201.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

raisons pour lesquelles elle échappe *de facto* aux mécanismes de l'intelligence conceptuelle et morcelante. Ainsi la question de l'origine de la nouveauté, de la création des formes conduit donc, encore une fois, à un fondement qui est l'autocréation elle-même et qui, de par sa nature ou sa complexité, dépasse en effet l'intellectualité. Mais la réflexion de Bergson va encore plus loin : elle montre que la recherche de l'unité est possible, qu'elle peut être retrouvée en soi, dans l'immanence de la conscience, qu'elle prend la forme de la création de soi par soi, elle-même incommensurable avec les cadres de notre intelligence, dont la fonction essentielle est « de lier le même au même »²³², de penser toujours « après coup » cette *expérience originale et originelle de soi*. Ainsi non seulement Bergson pose ici les limites épistémologiques d'une interprétation rationnelle de *l'expérience humaine*, mais affirme aussi que ces limites peuvent être dépassées. Tel est le modèle philosophique à partir duquel il faut penser la question de l'émergence des formes nouvelles dans la nature. Mais nous ne tirerons pas les mêmes conclusions que Bergson à ce sujet. Car au-delà des limites purement rationnelles de la connaissance, là même où la conscience est inéluctablement confrontée à une expérience *incommensurable*, il y a, pour Bergson, une « réponse » métaphysique ou spiritualiste au problème de la nouveauté.

En fait, comme on le voit, il s'agit moins de s'interroger sur le devenir (aval) de ces formes que sur la manière dont elles se sont constituées (amont), sur le plan psychologique ou biologique. La réponse bergsonienne à cette question, ou plutôt *une* de ses réponses, la plus originale et peut-être aussi la plus troublante à notre avis, celle que nous voulons faire ressortir justement dans ce travail et qui est vraisemblablement la moins étudiée, celle qui s'inscrit dans ce que nous pourrions appeler le *naturalisme* de Bergson²³³, réponse qui vient donc *avant* la « définition » qu'il donnera de Dieu dans *L'Évolution créatrice* et de l'expérience mystique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, et qui consiste à dire que ces formes ne peuvent être autre chose que le produit d'un acte *auto-créateur*, d'une évolution créatrice qui ne renvoie à *aucune transcendance*, et cela vaut également pour cette forme spécifique et psychologique qu'on appelle « l'intellectualité ». Elles n'existaient pas,

²³² *Ibid.*

²³³ Voir Conclusion.

mais voici que par « une espèce de miracle » comme le dit Bergson, elles *émergent* comme *nouveauté* ! La réponse de Bergson aurait pu s'arrêter là, tous les éléments pertinents étaient en place pour tirer une telle conclusion. Et pourtant ! Une telle conclusion est philosophiquement insatisfaisante. Pourquoi ? Parce que se limiter à une telle assertion nous renverrait à une certaine forme de mystère, d'incompréhension fondamentale du vivant, de sorte que l'émergence elle-même comme *phénomène*, comme « miracle » serait *inexplicable*. Mais cela Bergson ne veut ou ne peut l'admettre. *Il faudra donc appréhender la problématique de l'émergence du nouveau du point de vue d'une métaphysique de la transcendance* : telle est ce que nous pourrions appeler la dérive spiritualiste du bergsonisme. Puisqu'il y a émergence *il faut donc lui trouver une explication philosophique*. Mais nous verrons que *la problématique de l'émergence prend une dimension nouvelle lorsqu'elle est interprétée en terme d'autocréation*.

6.6.3 *La tension et la détente*

Ainsi créer, c'est toujours créer quelque chose, en l'occurrence une forme : un tableau, une symphonie, un projet, mais aussi une idée, une habitude, une manière de penser. Dans ce contexte, la forme se définit comme la concrétisation ou la matérialisation d'un acte créateur, que ce soit celui de l'esprit ou de la nature. En d'autres termes, *la création est toujours médiatisée* : elle est acte de se projeter dans une forme spécifique qui en constitue la limite et, pour ainsi dire, l'actualisation. Ainsi la matérialisation et l'acte de création ne font qu'un. C'est pourquoi, selon Bergson, sur le plan plus général de l'évolution de la nature, l'élan vital créateur est, *par essence et non par accident*, fini et que la création tend toujours vers sa réalisation, vers la réalisation d'une œuvre qui est son résultat, son prolongement, c'est-à-dire sa limite. Si l'élan vital était infini, il ne pourrait par définition s'identifier au fini, à la finitude, à la forme, car ce serait perdre son essence, il ne pourrait y accéder que par accident ou exclusion de ce qui n'est pas lui-même²³⁴. Ce n'est pas ce que dit Bergson, ni même les faits observables. Ainsi l'actualisation est bien la limitation *externe* mais aussi la marque d'une finalité *interne*, d'une virtualité qui ne peut pas ne pas s'actualiser, d'un effort qui ne peut pas ne pas se détendre, comme si la tension de l'effort contenait *en elle-même* la

²³⁴ Tel est en effet le présupposé spiritualiste.

possibilité de son relâchement, et *cette définition vaut à la fois pour la vie psychologique et biologique*. C'est bien le sens de cette définition *naturaliste* de l'élan vital que nous essayons de cerner et de comprendre afin d'éclairer notre problème.

Pour approfondir ce point, il faut, encore une fois, revenir au modèle de la création de soi par soi, et suivre attentivement Bergson à travers l'exemple qu'il nous livre dans ce passage capital de *L'Évolution créatrice* :

Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé²³⁵.

Ainsi, à l'acte de tension succède une autre acte, la détente. S'agit-il ici d'une création ? Qu'est devenue la tension, l'acte de création primitif ? L'interruption est-elle aussi un acte qui engendre ? En fait, c'est précisément ce que veut nous dire Bergson dans ce passage : l'interruption que manifeste la détente (psychologique) n'est pas rien en elle-même, elle représente une limite, un résultat, un *effet qui change tout*. Tout est là : *dans cet acte second, qui suppose bien le premier*, puisqu'il en est l'arrêt ou l'interruption, mais qui a *sa structure et son œuvre propre*, négatifs si l'on veut en termes de durée, mais pratiquement inépuisable au contraire « du point de vue de l'étendue »²³⁶. En termes de durée en effet, ce qui se produit, c'est le relâchement d'un lien :

À la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse – plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment²³⁷.

Mais cette limite, certes théorique, n'est pas la matière, qui possède encore une « durée très faible... mais non pas nulle »²³⁸, mais plutôt l'espace homogène. Aussi, en termes d'étendue, ce relâchement apparaît comme une « extériorisation », *l'actualisation* de ce qui était d'abord une « interpénétration virtuelle ».

L'argumentation de Bergson jette ici un éclairage essentiel sur la thèse de l'unité de l'autocréation au niveau de la vie psychologique. Ce qui semble une perte, un arrêt, un

²³⁵ *É. C.*, p. 201-202.

²³⁶ *Ibid.*, p. 202.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

déficit, un « moins », transforme en réalité *la structure de notre être* et lui donne une *forme nouvelle*. En fait, cette expérience de soi qui est la création de soi par soi, implique bien l'existence de « deux processus de direction opposée », où l'on passerait du premier au second « par voie d'inversion »²³⁹. Bref, il y a bien ici, dans l'expérience de l'interruption, de la matérialisation, *émergence de nouveauté*, car elle *engendre* au sens strict, un *mode d'être*, celui-là même qui semble aller dans la direction de l'étendue, qui n'est dès lors pas rien, puisqu'il est l'effet réel d'un acte réel, d'une genèse effective. C'est pourquoi nous pouvons dès maintenant postuler qu'il existe deux sortes de création, ou *deux moments essentiels dans l'expérience de l'autocréation* qui en constituent l'unité fondamentale : la création active et positive par rassemblement de la totalité de notre vie dans un acte temporel unique, dont l'exemple le plus éloquent est l'acte libre, mais aussi la création qui engendre son arrêt même et, pour ainsi dire, sa retombée, et dont l'effet est la structure dispersée et spatiale de notre personnalité. Ainsi, pourrions-nous dire, en est-il de la tension où nous sommes quand nous voulons agir ou créer, et de la détente où nous retombons quand, ayant cessé, nous regardons « du dehors » nos motifs et nos idées. Le désir, la souffrance ou l'inspiration nous poussent confusément à l'action, voici qu'une fois l'action « interrompue », ils *deviennent* des états indépendants que je peux analyser et comparer. La lecture d'un poète, par exemple, peut provoquer le même phénomène : je puis m'intéresser assez à lui pour « entrer dans sa pensée », mais aussi « revivre l'état simple » qu'il a éparpillé en phrases et en mots. Je « sympathise » alors avec son inspiration, je la suis dans son « mouvement continu » qui est, en quelque sorte, « un acte indivisé ». Maintenant, il suffit que je relâche mon attention, que je « détende » ce qu'il y avait en moi de « tendu », pour que les mots, jusque-là noyés dans le sens, m'apparaissent distinctement, un à un, dans leur matérialité. À mesure que je me laisserai aller, les phrases s'individualiseront davantage, se décomposeront en mots, et les mots en syllabes que je percevrai tour à tour. Et, en allant plus loin encore dans « le sens tout négatif du relâchement », ce sont les lettres qui se distingueront les unes des autres et que je verrai défiler, entrelacées, sur ma feuille de papier. Voici qu'elles redeviennent, une fois leur unité d'ensemble relâchée, des éléments séparés susceptibles d'une réflexion extérieure²⁴⁰.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Voir *É. C.*, p. 210.

Cette multiplicité hétérogène d'éléments indivisés, cette *virtualité* qui est à l'origine de l'élan créateur du poète ou de l'artiste et qui *s'actualise* en strophes distinctes, en vers et en mots distincts, n'est rien d'autre que le mouvement naturel de l'inspiration qui prend forme, d'une activité qui *se crée*, devient multiplicité distincte, c'est-à-dire *l'œuvre elle-même*.

La grande nouveauté, du point de vue de l'évolution de la pensée de Bergson, ne consiste pas dans *l'opposition structurale* entre les deux dimensions que représentent la durée et l'espace, les deux multiplicités, déjà décrite dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, mais plutôt dans le *lien génétique* qui les relie pour la première fois. Cet aspect de la problématique est essentiel du point de vue de l'approfondissement et de la compréhension de la thèse de l'autocréation appliquée à la nature. Il y donc là un gain important dans cette nouvelle approche de la vie psychologique et, *ipso facto*, de l'autocréation. Toutefois, il faut se rappeler que la forme de l'espace reste la structure idéale de notre connaissance et des choses, une sorte de limite dans la direction de laquelle vont à la fois notre esprit, lorsqu'il « rêve »²⁴¹, et la matière, en tant qu'elle se décompose en corps séparés, et dont la conception pure reste la construction propre, logique et naturelle de notre entendement. Mais justement, il ne faut pas s'y tromper, l'essentiel consiste bien ici pour Bergson à poser la question de l'engendrement de l'espace, de « la forme de l'intelligence et l'ordre de la nature »²⁴², à *partir de la durée*, ce qui nous laisse supposer l'existence, dans sa philosophie, d'un certain monisme.

Nous avons donc fait un pas important. Nous avons enrichi et précisé le sens de notre thèse sur le plan psychologique. Nous y avons trouvé un fondement qui est la création de soi par soi qui non seulement dépasse l'intelligence, mais en est l'origine et la cause réelle. Toutefois, celle-ci ne vient pas seulement des besoins pragmatiques de notre vie, comme le laissait entendre certaines thèses de *Matière et Mémoire* ; en fait, « elle a sa source

²⁴¹ « Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé, qui jusque là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace », *É. C.*, p. 202.

²⁴² Tel est le titre partiel du chapitre 3 de *L'Évolution créatrice*.

métaphysique dans l'interruption de la durée, qui est elle-même un acte de création »²⁴³. Ce modèle d'interprétation psychologique peut-il servir à justifier la thèse de l'autocréation du vivant sans qu'il soit nécessaire de faire appel à une métaphysique de la transcendance ? Il faut donc pour ce faire vérifier si ce *double processus créateur* à l'œuvre dans la conscience vaut pour tout le réel, et d'abord pour l'univers matériel.

6.6.4 *Procession et conversion*

La métaphore du retard

À la page 246 de *L'Évolution créatrice*, Bergson s'emploie à faire de la vie un « effort pour remonter la pente que la matière descend » :

La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière²⁴⁴.

Il y a certes une interprétation qu'il faut nuancer pour éviter l'ambiguïté qu'elle peut parfois soulever. Pour illustrer cette interprétation de la vie, Bergson renvoie à deux métaphores : celle du « retard »²⁴⁵ et celle du « récipient de vapeur »²⁴⁶. Peut-on parler encore une fois d'un « préjugé » spiritualiste où la vie est conçue positivement comme une « force »²⁴⁷ faisant « effort pour relever le poids qui tombe »²⁴⁸, ce poids n'étant rien d'autre qu'une représentation de la matière, mais ne réussissant en fait qu'à « retarder sa chute »²⁴⁹ ?

Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte²⁵⁰.

²⁴³ Frédéric. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 233.

²⁴⁴ *É.C.*, p. 269.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 247.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 248.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

La formulation est claire : l'activité pure est ce qui s'obtient, ou pourrait s'obtenir en s'affranchissant de cette condition limitante qu'est la matérialité. Une certaine vision est suggérée ici par le texte de Bergson qui rappelle, à certains égards, le schéma classique de la procession et de la conversion. Certains auteurs vont même jusqu'à affirmer que *L'Évolution créatrice* contient une « théologie » soumise à la séduction d'un modèle de type « néoplatonicien »²⁵¹. Il est vrai que Bergson n'a jamais caché son admiration pour Plotin²⁵². Mais faut-il aller jusqu'à affirmer que Bergson développe dans *L'Évolution créatrice* une cosmologie ou une conception de la matière d'inspiration néoplatonicienne ? Les passages cités antérieurement pourrait, en quelque sorte, nous le laisser croire :

Tout se passe comme si les données de la biologie moderne et l'intuition de la durée venaient au secours d'un type de pensée très ancien. Bergson, à sa manière propre et originale, reprend l'autre discours que les philosophes ont inventé pour nous parler de Dieu et du monde²⁵³.

En quoi consiste cet autre discours ? En résumé, il consiste à poser l'Absolu dans son essence comme pure affirmation de soi. Comme il n'est pas posé ou défini par sa relation au fini, mais plutôt comme un étant suprême, il n'atteint les choses relatives, le monde de la matière qu'en limitant ou niant sa pure positivité, c'est-à-dire comme négation. Il est antérieur ontologiquement à sa négation. L'affirmation n'est pas déterminée à partir de la négation, mais lui préexiste. L'être logique étant immobile, les Formes pures composent le modèle intemporel que les choses sensibles s'efforcent d'imiter imparfaitement. De cette générosité surabondante procède le monde comme d'un soleil qui rayonne. La chose finie prend consistance en s'écartant et en se séparant de l'Absolu : c'est le mouvement de la *procession*.

²⁵¹ Voir à ce sujet, Georges Lévesque, *Bergson, vie et mort de l'homme et de Dieu*, Paris, Cerf, 1973, p. 99.

²⁵² Voir à ce sujet, Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1959. Il est clair que Bergson s'inspire, dans ses comparaisons ou même dans ses métaphores, d'une certaine conception ou structure de pensée que l'on retrouve chez Plotin. C'est ce rapport que nous voulons mettre en évidence dans cette section pour voir s'il peut servir à répondre adéquatement à la question que nous posons ou s'il ne fait, au fond, que servir une position spiritualiste que nous avons préalablement critiquée. Il ne faudrait pas toutefois confondre les deux philosophies. Il y a chez Plotin et même chez Platon, et non chez Bergson, une confusion entre le temps ou la durée et l'extension, une conception qui considère le changement comme une « dégradation de l'immutabilité », le sensible comme une « chute de l'intelligible ».

²⁵³ G. Lévesque, *op. cit.*, p. 99.

Mais si la chose ne tenait sa réalité que d'un tel mouvement, celui-ci, indéfiniment prolongé, la conduirait à sa dissolution. Il faut donc que la procession soit freinée, contrariée, *retardée* par la *conversion*, mouvement inverse par lequel la chose ou l'étant se retourne vers la Source, y puisant l'énergie nécessaire qui l'empêchera de se défaire. Sommes-nous ici dans une problématique spiritualiste qui nous oblige à sortir de l'immanence ? Pas tout à fait puisque même si la définition de l'Absolu ne se pose pas en termes de finitude ou de relativité, celle-ci n'en est point coupée absolument. Le relatif tient par la présence en lui de l'Absolu. De ce point de vue, *l'univocité* et *l'immanence* semble l'emporter²⁵⁴.

Certes, nous avons ici une réponse à notre question. Mais la marge est mince et l'hypothèse de l'ouverture sur une quelconque transcendance n'est pas loin. D'ailleurs, pourquoi parler ici de « Dieu »²⁵⁵ ? Par contre, il y a bien chez Bergson l'idée d'une surabondance primitive, purement affirmative de la vie, spécifiée il est vrai à l'aide de l'idée même de création, *versus* la matière conçue négativement comme « déficit » ou « obstacle », et dont on retrouve les traces ailleurs que dans *L'Évolution créatrice* :

Nous sentons qu'une volonté ou une pensée divinement créatrice est trop pleine d'elle-même, dans son immensité de réalité, pour que l'idée d'un manque d'ordre ou d'un manque d'être puisse seulement l'effleurer. Se représenter la possibilité du désordre absolu, à plus forte raison du néant, serait pour elle se dire qu'elle aurait pu ne pas être du tout, et ce serait là une faiblesse incompatible avec sa nature, qui est force²⁵⁶.

Comment interpréter l'expression « divinement créatrice » ? Et de quelle « volonté » parle-t-on ici ? Essayons de voir en quoi la métaphore du « retard » pourrait nous éclairer dans notre questionnement sur le rapport entre le modèle néoplatonicien de la conversion et de la procession et la thèse de l'autocréation du vivant telle qu'on peut la dégager de *L'Évolution créatrice*. Cette image suggère l'idée d'un courant de vie ou de conscience qui vient se greffer, en un sens inverse, sur le courant de la matérialité. Elle présente ainsi la vie comme un « reflux », comme ce qui vient après ce courant de matérialité. Elle ne peut pas « arrêter » le courant, elle ne peut pas agir sur ce qui a eu lieu avant elle, avant sa naissance. L'argument

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 100..

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *P. M.*, p. 66.

a un fond cosmologique. Dans ce contexte, nous devons penser l'histoire de la vie comme succédant chronologiquement à l'histoire de l'univers, comme prise dans une historicité plus globale qui lui préexiste. Dans les pages précédentes, comme nous l'avons d'ailleurs souligné, Bergson vient d'attribuer à l'univers matériel des propriétés *émergentes*²⁵⁷.

On aurait presque envie de croire, à la lumière de cette interprétation, que Bergson développe une sorte de matérialisme émergentiste ! Mais il ne faut pas s'y méprendre, car le fait que l'univers se fait sans cesse, loin d'être causé par la matière elle-même comme fondement unique, répond à d'autres exigences, dualistes celles-là. Mais la métaphore, et c'est en cela croyons-nous qu'elle rejoint certains éléments du schéma néoplatonicien, suggère aussi l'idée que la vie peut être pensée relativement à ce qu'elle n'est pas, à savoir la matérialité. L'élan de vie est pensé par comparaison à la matérialité, à la passivité, ce qui permet, théoriquement ou par hypothèse, de faire du deuxième élément, une limite, que nous pouvons dissocier du premier. Ce qui permet à Bergson de déduire que le *sens* de l'élan vital ou de la vie n'est pas « contaminé » par le courant de la matérialité, que celui-ci n'a d'influence que sur son action, que sur la manière dont ce sens se manifeste dans le présent. Il en déduit également que la vie peut manifester l'unité entre son sens et son devenir, en laissant s'accomplir, par l'image de la supraconscience, d'un Absolu considéré en lui-même, la figure de l'activité pure, de la vie détachée de la matière, d'une « vie qui n'a besoin que d'elle-même pour se créer toujours neuve »²⁵⁸.

Mais il y a une difficulté théorique à concevoir une activité indépendante de tout résultat, de toute passivité, de toute forme, une activité à *l'état pur* que *seule une problématique spiritualiste peut envisager*. Pourquoi cette vision péjorative de la matière comme d'un poids qui tombe, poids dont il faudrait d'ailleurs s'affranchir ? La passivité n'est-elle pas en effet une tension qui s'interrompt ? Ne présuppose-t-elle pas ainsi préalablement l'activité comme ce qui contient *en soi* les éléments de définition de la passivité, de la *création de la forme*, comme l'argument fondé sur le modèle psychologique de la conscience le laissait entendre ? Une lecture spiritualiste du texte permettra d'affirmer que la passivité

²⁵⁷ *É. C.*, p. 242.

²⁵⁸ G. Lévesque, *op. cit.*, p. 101.

(l'extension) ne peut pas être posée comme une condition à partir de laquelle l'activité (la tension) peut être décrite, car la vie ne peut pas être pensée par rapport à ce qu'elle n'est pas, ou par rapport à ce qui est posée extérieurement à elle-même. Il semble donc que nous pourrions concevoir, sur la base de cette métaphore, une antériorité ontologique du sens spirituel de la vie. Sommes-nous donc sortis du schéma néo-platonicien ? De plus, comment interpréter la notion de « supraconscience », de « pure activité créatrice » ? Est-elle compatible avec la thèse de l'autocréation ? Bergson abandonne-t-il une telle hypothèse ou tente-t-il plutôt de la relancer avec une autre métaphore ?

La métaphore du récipient de vapeur

Nous ne voyons pas comment la matière pourrait préexister à l'élan vital si elle est un déficit de tension, une « *tension* qui s'interrompt »²⁵⁹. Mais voilà le problème : s'il n'y a plus de principe ou d'élément à partir duquel, par exclusion ou comparaison, penser l'idée de vie, comment alors caractériser celle-ci ? Quelle expérience pouvons-nous en faire ? Cette question nous reconduit maintenant à la deuxième métaphore de Bergson. Considérons un « récipient plein de vapeur »²⁶⁰ à haute tension par où s'échappe, çà et là, des jets. Ceux-ci se transforment alors en gouttelettes qui vont retomber sous l'action de la gravité. Cette « chute » représente la « perte » de quelque chose, une « interruption », un « déficit ». Mais le jet peut en même temps retenir un moment ces gouttelettes, les empêcher de tomber. Cette rétention qui prend naissance est alors un « effort pour relever les gouttes qui tombent »²⁶¹, cet effort est fini car il n'arrive qu'à « ralentir la chute ». Il en est de même pour Bergson de « l'immense réservoir de vie » : des jets s'en élancent et l'évolution des espèces est ce qui subsiste « de la direction primitive du jet originel »²⁶².

Que faut-il retenir de cette métaphore sur l'antériorité ontologique de la vie ? Il y a bien en effet quelque chose qui « tombe » et quelque chose qui tente de « ralentir » cette chute. La métaphore nous place encore sur le plan de la *verticalité* qui implique trois moments :

²⁵⁹ *É. C.*, p. 246, souligné dans le texte.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 248.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

premièrement cette image évoque qu'il y a, à l'origine, une « tendance », une « impulsion », une « direction » ; deuxièmement, elle révèle aussi que cette tendance est freinée, retenue par un obstacle, le récipient de vapeur, celui-ci n'étant rien d'autre que la matérialité ; enfin, il nous dit que la vie fait effort pour surmonter cet obstacle, pour ralentir sa chute, pour garder quelque chose de ce qui existait à l'origine. Il nous semble que Bergson présente encore la vie, dans cette métaphore « à trois temps », comme une *activité sans passivité, un élan sans obstacle*, et comme si ensuite, cette tendance, sous la pression de l'obstacle, lui-même *différent* de cette activité, *devenait un élan fini*²⁶³. Ainsi la finitude de la vie est pensée comme ce qui résulte de la rencontre entre une tendance *originelle* et un obstacle *accidentel* qui n'agit sur elle, c'est-à-dire sur son *sens*, que de manière étrangère et contingente²⁶⁴. Telle est, encore une fois, la position spiritualiste de Bergson, inspirée en ce sens par le modèle néo-platonicien.

Cette représentation de la matière comme un poids qui tombe et qu'il faut relever ou du moins, ralentir la chute, est-elle compatible avec la conception de l'autocréation du vivant que nous défendons ? Naturellement, l'on ne peut pas fonder ou justifier une théorie de la vie strictement sur une métaphore. Bergson le mentionne d'ailleurs dans son texte :

Mais ne nous attachons pas trop à cette comparaison. Elle ne nous donnerait qu'une image affaiblie et même trompeuse, car la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes sont déterminés nécessairement, au lieu que la création du monde est un acte libre et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté²⁶⁵.

Cependant il y a d'autres éléments qui servent à étoffer l'argumentation. Comme nous l'avons vu, Bergson s'inspire pour élaborer ce qu'il appelle une « genèse idéale de la

²⁶³ « On ne saurait concevoir un élan qui n'existerait pas en acte, c'est-à-dire en train de s'élancer, une vie qui ne serait pas en action, c'est-à-dire, en train de vivre », H. Gouhier, *op. cit.*, p. 71. La distinction entre deux lectures possibles des métaphores exposées dans *L'Évolution créatrice* est nécessaire pour éviter tout contresens dans l'interprétation que nous voulons donner, qui rejoint en ce sens celle de Gouhier, de la notion bergsonienne d'autocréation.

²⁶⁴ Notre conclusion est en effet sensiblement la même que celle à laquelle nous étions arrivés dans notre critique du spiritualisme de Bergson, voir *supra*, section 3.3.

²⁶⁵ *É. C.*, p. 248. Le plus étonnant c'est que Bergson enchaînera, pour clarifier son point de vue, avec une autre métaphore, celle du « bras qu'on lève ». Par contre, comme on le verra, cette métaphore se rapprochera davantage de la conception de l'autocréation que nous nous faisons.

matière »²⁶⁶, d'une conception de la matière telle qu'on la retrouve dans la physique contemporaine, telle que la définissent ses deux lois les plus générales, à savoir la loi de la conservation de l'énergie et celle de la dégradation dont nous avons déjà parlé. De plus, comme philosophe, et dans ce contexte précis, son principal interlocuteur semble être Plotin. Ce qui nous laisse croire que les métaphores de Bergson, notamment celles que nous avons analysées, semblent d'inspiration plotinienne. Toutefois ces métaphores, bien qu'elles contiennent, comme nous le verrons, les éléments d'une définition de l'autocréation sur le plan de la conception d'une « rencontre » entre deux tendances antagonistes, prises en elles-mêmes, pose néanmoins un problème fondamental en confrontant la réflexion à un *risque* qui ouvre sur un paradoxe : celui d'*expliquer l'émergence elle-même à partir de l'hypothèse de la transcendance*. Car la vie est bien conçue comme un effort pour « remonter » la pente que la matière « descend », pour « relever le poids qui tombe », même s'il est vrai qu'il ne réussit qu'à « en retarder la chute »²⁶⁷. Les concepts fondamentaux de « procession » et de « conversion » sont bien présents en germe dans la métaphore de Bergson, dans sa « définition » de la vie qui va déboucher, quelques pages plus loin, sur celle de Dieu²⁶⁸. Comment faut-il entendre cette conversion, cette « remontée » ? Et jusqu'où faut-il remonter ? « Ce vers quoi » il faut remonter est-il au-delà de la vie elle-même ? Faut-il l'appeler Dieu ? Cette hypothèse nous oblige à penser la problématique de l'autocréation d'un point de vue *vertical*, c'est-à-dire en termes de « descente » et de « montée ». Certes elle est envisageable, mais jusqu'à un certain point seulement. Tout dépend jusqu'où nous reconduit la notion de conversion.

Dialectique ou transcendance ?

Ce qu'il faut repenser ici c'est le rapport *dialectique* entre la vie et la matière qui peut, en effet, mais telle ne sera pas notre perspective, ouvrir sur une problématique de la libération (morale) de la matière par l'esprit, c'est-à-dire sur une forme de spiritualisme. Nous pensons qu'il existe une autre manière tout à fait originale chez Bergson de concevoir le phénomène

²⁶⁶ C'est le titre de la section que nous analysons.

²⁶⁷ *É. C.*, p. 247.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 249.

de l'autocréation du vivant comme « *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* »²⁶⁹. Le mérite et la force d'une telle approche du phénomène est qu'elle ne nous oblige pas à poser la question de l'émergence de la nouveauté à partir d'une hypothèse qui nous placerait devant un paradoxe, celui « d'enraciner cette autocréation dans la Transcendance »²⁷⁰. De plus, cette interprétation que nous allons dégager d'une telle définition de la vie, de la création des formes posera comme hypothèse que ce qui est à *l'origine* n'est pas une activité sans passivité dont la conceptualisation nous conduit à des contradictions, mais *l'autocréation elle-même comme tendance originellement immanente au tout de la nature*. Ainsi en effet nous pourrions comprendre la définition que Bergson propose de l'émergence :

Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquante à l'œuvre qu'elle tend à produire²⁷¹.

À quoi renvoie le fait de comprendre la vie à travers une telle définition, c'est-à-dire non pas comme une simple tendance, mais comme une activité qui *se fait à travers* la passivité ? À l'antithèse d'une *logique de la vie*. Dans le premier cas, nous posons que l'affirmation précédait logiquement et chronologiquement toute négation : ou bien l'être logique est immobile et les Formes pures *a priori* composent, comme chez Platon, le modèle intemporel de toute vérité, ou bien la Vie, s'opposant d'abord à elle-même sous forme de matière, revient ensuite à elle-même sous forme d'Esprit, comme chez Hegel par exemple. En effet, la métaphysique de Hegel tente de réduire toute réalité, y compris celle de la contingence, à la nécessité implacable du système de la Raison. Nous pourrions ainsi, dans un savoir absolu,

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 248, souligné dans le texte.

²⁷⁰ Michel Jouhaud, « Bergson et la création de soi par soi », *Les Études philosophiques*, Avril-Juin 1992, p. 212. Jouhaud a en effet montré comment le problème du fondement de l'autocréation trouve sa solution chez Bergson par le recours à une forme de transcendance, mais que cette « solution » justement nous confronte à un autre problème, plus redoutable encore puisqu'il est en soi un paradoxe : comment concevoir l'autocréation comme « activité, novation, émergence » et en même temps comme ce qui « se fonde sur une motion transcendante » (p. 214), à l'image de l'âme mystique telle qu'elle est définie dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, comme « âme à la fois agissante et agie, dont la liberté coïncide avec l'activité divine », (p. 246) ? Nous verrons, pour des raisons que nous étofferons davantage dans la dernière section de ce chapitre, pourquoi nous ne pourrions retenir cette « solution » proposée par Jouhaud à travers sa lecture de Bergson.

²⁷¹ *É. C.*, p. 127.

celui de l'Esprit entendu comme un tout n'ayant rien en dehors de lui-même, dérouler la totalité du devenir. Toutefois, dans ce genre de discours, c'est l'intelligence qui reprend le dessus, qui récupère le temps et fait entrer la Vie dans le Concept ; on présuppose, encore une fois, que *la durée ne fait rien et que tout est donné*. Telle n'est pas la perspective de Bergson qui se situe aux antipodes d'une telle conception du vivant et du temps. Car pour lui, une « *réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée* »²⁷².

Si la suffisance à soi est la définition de l'Absolu, ce n'est plus dans la perspective d'une déduction logique qui répète stérilement son identité avec soi. C'est bien ici « les mouvement constitutifs de l'action »²⁷³ qu'il s'agit d'appréhender, mouvements qui échappent à notre intelligence ou « ne lui arrivent que confusément ». Mais ces mouvements, c'est-à-dire « l'action qui se fait » et « l'action qui se défait »²⁷⁴ *ne se succèdent pas : ils coexistent, ils se créent eux-mêmes*. Ce qui veut dire qu'ils *créent, dans la durée, des figures imprévisibles et neuves*. Il n'est plus question ici de totaliser en une vue synoptique l'histoire de la vie. Bergson nous rappelle, à juste titre, la part de contingence qui existe dans l'évolution du vivant :

La part de contingence est donc grande dans l'évolution. Contingentes, le plus souvent, sont les formes adoptées, ou plutôt inventées. Contingente, relative aux obstacles rencontrés en tel lieu, à tel moment, la dissociation de la tendance primordiales en telles et telles tendances complémentaires qui *créent* des lignes divergentes d'évolution. Contingents les arrêts et les reculs ; contingentes, dans une large mesure, les adaptations²⁷⁵.

En fait, et pour asseoir encore plus la thèse émergentiste et immanentiste de l'autocréation que nous défendons dans cette lecture de Bergson, nous pourrions dire qu'il n'y a en fait qu'une seule exigence imposée par la vie, à savoir celle de *créer de la création*. Par-delà les formes créées et les multiples piétinements sur place ou les échecs de l'évolution, qui sont aussi liés au phénomène de la contingence, seul l'homme constitue une réussite. C'est

²⁷² *Ibid.*, p. 298, souligné dans le texte.

²⁷³ *Ibid.*, p. 298-299.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 249.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 255, nous soulignons.

pourquoi l'on peut dire, après coup, qu'il est le « sens » de l'évolution, non pas certes en tant qu'espèce, mais en tant que *créateur*.

Nous avons montré ce qui posait problème du point de vue d'une certaine lecture des deux métaphores qu'utilise Bergson dans son argumentation et qui mettait en jeu la problématique néoplatonicienne de la procession et de la conversion. Il s'agissait donc en analysant ces métaphores sur l'origine de la vie et la création de la matière, de nuancer deux interprétations possibles qui peuvent en découler. La première, la plus risquée, est celle que nous devons rejeter sous peine d'être confronté à un redoutable paradoxe puisqu'elle ouvre sur l'hypothèse de la transcendance ou en suggère la possibilité ; la seconde, beaucoup plus près de notre perspective, plus pertinente en fait, ne permet pas de « sortir » de l'immanence de la conscience ou de la nature, et se justifie à partir de l'argument psychologique transposé à la vie biologique et est parfaitement compatible, par conséquent, avec la thèse émergentiste que nous défendons.

Il s'agit maintenant de revenir à l'hypothèse que nous avons soulevée dans le chapitre précédent et de penser le phénomène de l'autocréation, de le réinterpréter en quelque sorte dans une perspective *horizontale*, dégagé de tout préjugé spiritualiste à l'égard de la matière en comprenant celle-ci non plus comme exclusion, mais comme *ce qui participe à la création du nouveau dans le monde*. La philosophie de Bergson nous permet en effet de dégager une telle conception de l'autocréation. C'est bien sur ce plan précis qu'il faudra situer la suite de notre argumentation mais aussi qu'il faudra concevoir la justification de la vie comme « exigence de création »²⁷⁶, d'une vie qui est en réalité « d'ordre psychologique »²⁷⁷, cela avec la nuance qui s'impose lorsqu'on lit Bergson :

Mais ce qui est de nature psychologique ne saurait s'appliquer exactement sur l'espace, ni entrer tout à fait dans les cadres de l'entendement²⁷⁸.

Cette mise au point était donc nécessaire pour éviter toute confusion dans l'interprétation de notre position. Il faudrait toutefois penser autrement le sens de ces métaphores, mais aussi de

²⁷⁶ *É. C.*, p. 252 ; voir aussi p. 262.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 258.

²⁷⁸ *Ibid.*

la création des formes, et plus particulièrement la « genèse de la matière », à la lumière de ces énoncés fondamentaux de Bergson que nous nuancerons et qui constitueront, du point de vue de notre recherche, l'ultime solution à notre problème. Ces énoncés se comprennent et se justifient, dans un premier temps, à partir d'une critique de l'idée de désordre, idée qui s'enracine dans la forme de l'intelligence. Il s'agira de voir, dans un second temps, comment cette critique permettra d'appréhender la problématique de l'émergence du nouveau et de la création de la matière comme « tension qui s'interrompt », c'est-à-dire à partir d'une dualité *autre* que celle conçue par l'intelligence. Il s'agira enfin et peut-être surtout de se demander s'il y a une quelconque *intelligibilité* dans ce phénomène.

6.6.5 *La critique de l'idée du désordre*

Sur la base de quoi pouvons-nous affirmer que la création de la matière (des formes) n'origine pas du désordre mais bien d'un ordre différent de celui que conçoit notre intelligence ? Nous savons en effet qu'avec Bergson ce n'est pas avec l'intelligence, du moins pas uniquement, que l'on peut comprendre la nature réelle de la création et de la nouveauté, qui ne peut d'ailleurs la concevoir qu'à partir de ses structures spatiales propres, ce qui la condamne, par conséquent, à la méconnaître radicalement²⁷⁹. Ce que propose Bergson notamment dans cette partie de *L'Évolution créatrice*, c'est une approche à la fois originale et critique de la connaissance du réel, du « tout », mais aussi de l'autocréation, c'est-à-dire d'un ordre qui rencontre ou qui produit par *interruption* un autre ordre, celui qui intéresse et fascine notre intelligence :

Certes, l'intelligence admire à bon droit, ici, l'ordre croissant dans la complexité croissante : l'un et l'autre ont pour elle une réalité positive, étant de même sens qu'elle. Mais les choses changent d'aspect quand on considère le tout de la réalité comme une marche en avant indivisée, à des créations qui se succèdent. On devine alors que la complication des éléments matériels, et l'ordre mathématique qui les relie entre eux, doivent *survenir* automatiquement, dès que se produit, au sein du tout, une interruption ou une inversion partielles. Comme d'ailleurs *l'intelligence se découpe dans l'esprit par un*

²⁷⁹ C'est là une thèse que nous avons développée dans le chapitre I de ce travail et que nous allons maintenant étoffer un peu plus.

processus du même genre, elle est accordée sur cet ordre et cette complication, et les admire parce qu'elle s'y reconnaît²⁸⁰.

Dans la conception bergsonienne de l'autocréation il n'y a pas de désordre à ordonner, car l'univers dans sa croissance et sa complexité n'est pas désordonné. Voilà une affirmation qui peut étonner. Mais c'est là aussi un présupposé qui définit la manière dont l'intelligence appréhende le réel. Celui-ci ne peut en effet, *dans ce qu'il a de créateur*, répondre entièrement aux catégories analytiques de notre entendement. Devant un tel phénomène qui lui échappe, l'intelligence raisonne sur la base d'une illusion : celle de se concevoir non pas comme une *partie d'un tout dont elle dérive*, mais comme ce qui peut ordonner – totaliser – le désordre apparent des choses. Ainsi ce que notre intelligence ne peut comprendre, en l'occurrence la création elle-même dans son *surgissement*, est appréhendé comme inintelligible, irrationnel, « désordonné ». C'est pourquoi, pour Bergson, l'intelligence dresse un obstacle devant toute théorie de la vie ou de la création. Elle semble ne pas pouvoir se concevoir, en fait, comme le résultat partiel, en un sens négatif, d'un processus créateur positif qui la dépasse, négatif non pas comme un néant absolu, mais plutôt relativement à une « positivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques »²⁸¹. Il s'agit donc pour notre connaissance d'entreprendre une sorte de « réduction », c'est-à-dire de faire l'effort pour se concevoir elle-même comme une partie d'un tout, et de résister à la tentation ou à la prétention de saisir la totalité du réel comme c'était le cas notamment chez les Grecs et même chez Hegel. Certes Bergson nous donne ici une clé importante en établissant une relation entre deux phénomènes : l'interruption et le surgissement. La question de la création des formes, de la genèse de la matérialité, en ce qu'elle a de spatial, *trouve son interprétation philosophique par l'interruption d'un processus créateur temporel*. La philosophie bergsonienne résistera-t-elle à cette ultime tentation, celle de fonder l'autocréation dans une métaphysique de la transcendance ? Car comment expliquer que se produise au sein du tout une telle interruption, *un tel surgissement* ?

²⁸⁰ *É. C.*, p. 218, nous soulignons.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 209.

Mais d'abord pourquoi cette critique prend-elle la forme surprenante d'une critique de « l'idée de désordre »²⁸² ? Parce que cette « idée » constitue un obstacle à la compréhension de ce qui est créateur dans le réel. En effet, si l'intelligence résiste à se concevoir comme la partie d'un tout, c'est parce qu'elle semble ou prétend être à l'origine, *sinon de tout le réel, du moins de tout ce que le réel comporte d'ordre*. S'il y a dans le réel quelque chose d'indépendant de nous ou de l'intelligence en général, ce ne peut être, selon cette illusion classique, son intelligibilité, son unité. Celle-ci semble être due à notre intelligence, que celle-ci soit à sa source, comme chez Kant, par ses actes d'unification ou de synthèses rationnelles, ou qu'elle y accède, comme chez Platon, par la contemplation d'une réalité supérieure, de l'intelligible en soi. Loin de pouvoir se concevoir comme la partie et l'effet de quelque chose qui la dépasse, l'intelligence se conçoit donc comme *ce qui ajoute de l'unité ou un sens à un réel confus et désordonné à l'origine*. Cette hypothèse d'un réel désordonné, d'une « conquête sur le désordre »²⁸³ par l'intelligence, de « l'ordre qui s'impose au désordre »²⁸⁴, sera conduite un cran plus loin dans le chapitre suivant par Bergson : il montrera en effet que c'est *l'être même* d'une réalité différente de tout fondement logique, à savoir *l'ordre du nouveau lui-même*, qui est contesté par notre intelligence, comme si le seul être absolu était de l'ordre des principes rationnels.

Il faut donc contester d'emblée l'illusion dans laquelle raisonne notre intelligence, l'illusion qu'elle se fait d'elle-même, pour montrer que loin d'ajouter à un réel désordonné l'intelligibilité qui lui manque, elle ne fait qu'imposer après coup à une *structure différente* de la sienne, l'ordre intelligible qui est le sien, et auquel elle ne peut échapper. Mais ce que nous dit Bergson à l'intérieur d'une telle critique c'est que loin de dépasser par son acte pur une diversité sensible informe et presque inexistante, comme elle le croit, l'intelligence révèle ainsi malgré elle, par les contraintes analytiques et logiques qui sont les siennes, un autre ordre « vital »²⁸⁵ qui la dépasse et qui l'engendre :

²⁸² Voir *É. C.*, p. 221 à 224.

²⁸³ *Ibid.*, p. 221.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 225.

Mais ce qui est admirable *en soi*, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant, car aucune complication de l'ordre mathématique avec lui-même, si savante qu'on la suppose, n'introduira un atome de nouveauté dans le monde, au lieu que, cette puissance de création une fois posée (et elle existe, puisque nous en prenons conscience en nous, tout au moins, quand nous agissons librement), elle n'a qu'à se distraire d'elle-même pour se détendre, à se détendre pour s'étendre, à s'étendre pour que l'ordre mathématique qui préside à la disposition des éléments ainsi distingués, et le déterminisme inflexible qui les lie, manifestent l'interruption de l'acte créateur ; ils ne font qu'un, d'ailleurs, avec cette interruption même²⁸⁶.

Ainsi pour Bergson, l'acte libre ou l'œuvre d'art, de même que la vie dans son ensemble envisagée comme une « évolution créatrice », manifeste un type d'ordre non moins parfait que l'ordre du second genre, l'ordre géométrique, qui en est « la limite extrême »²⁸⁷. De façon générale, celui-ci définit un « rapport de détermination nécessaire entre des causes et des effets » et évoque des idées « d'inertie, de passivité, d'automatisme »²⁸⁸. Dans les deux cas il y a de l'ordre car, nous dit Bergson, « dans les deux processus l'esprit se retrouve »²⁸⁹. Toutefois, l'ordre géométrique, qui semble résulter d'un acte positif et synthétique de l'intelligence, ne fait au fond que résulter analytiquement de sa nature spatiale, accordée qui plus est à son objet matériel. Autrement dit, et c'est peut-être l'aspect le plus problématique ou en tout cas le plus critiqué de la théorie de Bergson, tout se passe comme si, une fois créée, l'intelligence *ne crée plus rien par elle-même* : elle ne fait que dérouler la logique et la géométrie qui lui sont « immanentes ». C'est là une autre conséquence que l'on peut tirer de la critique bergsonienne de l'intelligence.

Mais il y en a une autre : il ne s'agit plus pour comprendre la thèse de l'autocréation, de raisonner à l'intérieur d'une problématique idéaliste de l'ordre *versus* le désordre, en tant que celui-ci serait le propre de la « diversité sensible », qui se coordonnerait sous l'influence organisatrice de notre entendement²⁹⁰. Il s'agit plutôt, comme le mentionne Bergson,

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 218, souligné dans le texte. Voir aussi, p. 211.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 224.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Voir *É. C.*, p. 221.

d'opposer à cette conception l'idée de deux ordres, respectivement vital et géométrique. Car l'idée de désordre est le présupposé logique à partir duquel raisonne l'intelligence dans son appréhension de la réalité, qu'elle ne peut concevoir autrement que comme une « absence d'ordre »²⁹¹. D'où l'idée par conséquent d'un ordre positif et exclusif qui ne s'imposerait au réel que par notre connaissance, d'une conquête de l'ordre sur le désordre par l'intelligence. En d'autres termes, l'illusion de l'intelligence sur elle-même retentit en quelque sorte sur sa conception du réel et de l'être. Le résultat de cette critique des mécanismes propres à l'intelligence nous renvoie à un énoncé fondamental de Bergson : le désordre est une fiction négative qui résulte d'un préjugé, d'un sentiment pratique d'absence et que, partout où l'on parle de désordre, on trouvera la réalité d'un ordre différent de celui auquel on « s'attend » et auquel on ne pense pas du fait qu'on *ne s'y intéresse pas* :

Pas plus dans les choses que dans notre représentation des choses, il ne peut être question de donner ce désordre pour substrat à l'ordre, puisqu'il implique les deux espèces d'ordre et qu'il est fait de leur combinaison²⁹².

C'est une tout autre conception de la réalité, de la vie et de la création que nous propose *L'Évolution créatrice*, conception qui vient heurter les fonctions mêmes de notre pensée. En effet, résistant toujours à l'idée d'un ordre qui lui échappe et s'oppose au sien propre, tout se passe comme si l'intelligence cherchait à récupérer l'ordre vital, l'ordre de la création et de la nouveauté, en le figeant dans une « logique des genres », dans ce que Bergson appelle aussi « le mécanisme cinématographique de la pensée »²⁹³, et qui consiste, entre autres, « à penser le mouvant par l'intermédiaire de l'immobile »²⁹⁴. Il s'agit plutôt ici de penser le mouvant ou le mouvement de la création *en soi*. Toutefois, tout se passe comme si l'intelligence, effet statique et partiel d'un mouvement qui la dépasse et l'engendre, lorsqu'elle veut réfléchir sur l'être en général, et non pas seulement sur les objets qui lui sont appropriés, imposait au contraire sa structure statique au mouvement autocréateur du réel. En d'autres termes, au lieu de distinguer un mouvement créateur (ordre vital) de ses effets immobiles ou statiques vers

²⁹¹ *É. C.*, p. 233.

²⁹² *Ibid.*, p. 235-236.

²⁹³ *Ibid.*, p. 272.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 298.

lesquels il tend (ordre géométrique), elle part de ces effets, de cette « immobilité » pour reconstruire le réel. C'est ainsi que Bergson définira avec précision la méthode cinématographique : elle consiste, comme son nom l'indique d'ailleurs, à reconstruire le mouvement avec des images fixes.

Insistons toutefois sur un point essentiel : cette « illusion » de l'intelligence n'intervient que lorsqu'elle veut « réfléchir » sur le réel, sur le phénomène de la création elle-même, et non pas lorsqu'elle se contente d'agir sur les objets qui lui conviennent. Il s'agit donc, par cette critique, de replacer l'intelligence dans son univers propre, dans les limites qui sont les siennes et à l'intérieur desquelles elle excelle. Par contre, si elle veut « déborder » ses limites, si elle veut penser la vie en général, si elle veut philosopher, elle sera bien obligée de le faire à partir de ses propres compétences, à savoir ce qui est statique, le non-mouvant, mais aussi à partir, paradoxalement, de ce qu'elle ne peut penser *avec précision* et que pourtant elle doit constater comme un fait, à savoir le mouvement, le changement, la durée. Tel est le sens de la formule de Bergson : l'intelligence veut penser le mobile à partir de l'immobile, se détournant *ipso facto* « du mouvement s'accomplissant pour ne regarder que l'image anticipée du mouvement accompli »²⁹⁵. Tout se passe encore une fois comme si « l'autre » de l'intelligence ne pouvait être que le désordre, c'est-à-dire l'inintelligible, l'incompréhensible, qu'il faudrait en quelque sorte « ordonner ». Toute la critique de Bergson consiste à montrer comment cette dualité de l'ordre et du désordre *en remplace une autre*, qui fera dériver l'être intelligible non pas d'un fond de néant, mais d'un *autre mode d'être* qui le dépasse et l'engendre, et qui en sera *l'origine*. C'est pourquoi il faut débarrasser l'ordre vital de son intellectualisation pour pouvoir accorder toute la valeur, trop souvent éclipsée, à *la création continue d'imprévisible nouveauté à l'œuvre dans la nature*, et en faire, en quelque sorte, *l'enjeu fondamental d'une philosophie de la nature*.

De fait, selon Bergson, il faut opposer à la différence statique de l'ordre et du désordre, une différence *dynamique* entre deux ordres : un *mouvement* vers l'ordre géométrique, qui se manifeste en physique par le second principe de la thermodynamique ; mais aussi un *mouvement* vers la création et la nouveauté, qui se manifeste par la croissance et l'expansion

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 299.

de l'univers. La critique de l'idée de désordre a ceci de fondamental qu'elle débouche sur la thèse d'un *double processus créateur inhérent à la nature et à la conscience*, de la « complétude des deux mouvements de création »²⁹⁶, qui renvoie aussi à ce que nous appellerons la *dialectique des deux ordres de création*. L'enjeu n'est donc plus ici, à travers ce renversement de perspective auquel nous confronte la pensée de Bergson, d'appréhender le phénomène de la création de la nature à partir des présupposés de notre intelligence, c'est-à-dire comme une conquête sur un désordre ou un chaos initial, mais plutôt comme un *acte*, et la forme de notre intelligence ou l'évolution de la matière elle-même dans ce qu'elle a de spatial, comme *l'effet* qui en résulte, *l'interruption* de cet acte même, c'est-à-dire *ce qui en émerge*. Telle serait la définition de la *structure même de l'autocréation* à laquelle nous arrivons maintenant. Il est alors possible de la concevoir comme la manifestation de deux tendances opposées, comme *deux dimensions de la temporalité*, et de saisir l'organisme vivant lui-même comme le lieu de croisement de ces deux forces, celui où la création rencontre et *retarde* l'entropie matérielle.

Si donc l'imprévisible nouveauté n'est pas simplement négative ou signe d'un désordre incompréhensible, si elle apporte plutôt la preuve d'une création *immanente* au tout de la nature, c'est qu'elle déborde tout plan préalable, tout créateur *extérieur*. Mais est-elle compréhensible pour autant ? Le fait de la nouveauté, de son *constat* rend-il le réel plus intelligible ? Notre réflexion ne nous confronte-t-elle pas plutôt à la prise de conscience de l'existence d'un *phainomai*, de ce qui apparaît et, du même coup, échappe non seulement aux procédés de la raison ou de la science mais aussi à toute forme de connaissance ? Affirmer qu'il y a deux ordres et que l'un dérive de l'autre, est-ce là *expliquer pourquoi* l'un dérive de l'autre et *qu'il y a émergence* ? Par ce questionnement, nous sortons en quelque sorte du cadre de réflexion de la philosophie bergsonienne, de la « réponse » qu'elle donne au problème de la nouveauté. En fait nous tentons, à la lumière des résultats auxquels nous sommes arrivés par cette recherche, de penser autrement le sens de la définition bergsonienne de la création comme autocréation, d'en montrer non seulement la cohérence mais aussi les limites, qu'elle peut donc être appréhendée sans le secours d'un quelconque Dieu, sans la

²⁹⁶ Frédéric Worms, *op. cit.*, p. 214.

nécessité philosophique d'enraciner le phénomène d'émergence dans une motion Transcendante.

6.6.6 *Une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*

La thèse de Bergson est claire : incohérence, chaos, désordre n'existent pas dans la réalité, celle-ci est constituée principalement de deux ordres différents, le géométrique et le vital. En fait, l'idée d'Anaxagore, rapportée dans le *Phédon* de Platon, selon laquelle après le chaos initial « l'esprit vint qui mit tout en ordre », n'a pas sa place ici. Si nous parlons du désordre c'est que nous cherchons l'ordre géométrique là où nous trouvons l'ordre vital, « qui est essentiellement création »²⁹⁷. Il y a l'ordre « automatique »²⁹⁸ où règne la répétition, l'ordre géométrique sur lequel la science a prise d'une part, et l'ordre du vivant d'autre part, qui ne se répète jamais de telle sorte que les êtres vivants d'une même espèce se ressemblent sans être identiques. La réalité, comme le dit Jean-Louis Vieillard-Baron, est mue par une « dialectique des contraires »²⁹⁹ qui oppose l'élan créateur et l'inertie matérielle. La matière, dans ce contexte, est conçue comme « détente » de l'activité vitale créatrice. C'est là une conception pour le moins originale et étonnante telle qu'on la retrouve dans *L'Évolution créatrice* et qui est au fondement, par conséquent, de la thèse bergsonienne de l'autocréation.

Toutefois elle ne va pas à l'encontre de celle que nous avons développée alors que nous analysions la question de la création de soi par soi au niveau de la vie psychologique. Il s'agissait alors de penser une telle expérience à partir de deux sens, l'actif et le passif, comme ce qui se pose ou s'affirme (thèse) et comme le résultat ou la limite d'une telle action, ce qui est posé en quelque sorte, sa négation (antithèse). En d'autres termes, la création de soi par soi était appréhendée comme ce qui ne peut se poser qu'à travers ce qui est posé, ce qui s'affirme qu'à travers sa négation. C'est le point de vue dialectique auquel nous sommes arrivés. Ainsi notre vie psychologique est interprétée comme le résultat toujours en mouvement de *deux actes opposés dont l'un engendre l'autre*. À la « tension » propre à la durée, la « détente » engendrerait donc la forme spatiale de notre représentation, de nos

²⁹⁷ *É. C.*, p. 231.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 225. Voir aussi p. 232.

²⁹⁹ Jean- Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 25.

pensées, laquelle serait le résultat réel d'un renversement de l'acte primitif par lequel nous tenons ensemble les moments constitutifs de notre vie dans la durée. Telle est la thèse de l'autocréation appliquée à la vie psychologique : elle implique un mouvement à la fois de tension et de détente, où celle-là pour *se matérialiser* engendre, par un simple renversement ou inversion de son acte, la forme elle-même, qui en est en quelque sorte sa négation, sa limite. C'est pourquoi, nous dira Bergson, chaque moment de notre vie est « une espèce de création »³⁰⁰, où nos productions, quelles soient artistiques ou autres, non seulement se transforment, mais *nous* transforment :

De même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes³⁰¹.

Dans la perspective autocréationniste de Bergson, qui nous révèle de surcroît son ontologie de la vie³⁰², l'être et l'action ne font qu'un, puisqu'il n'y a plus de choses, « il n'y a que des actions »³⁰³. En effet, ce qu'on appelle « chose » ou « état » ne sont au fond que « des vues prises sur le devenir », des représentations de notre intelligence, « fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes »³⁰⁴. Ainsi, l'« être » d'un organisme vivant est sans cesse modifié par sa manière d'être, par une action, par exemple psychologique ou artistique, qui le transforme. Sa description prend donc forcément une forme inachevée, *toujours à faire* puisque la manière dont il agit transforme ce qu'il est, parce qu'il se fait continuellement. La description de ce qu'il est ou devient est toujours irréversiblement complétée par son action. C'est la thèse de l'irréversibilité de la durée³⁰⁵. Par irréversibilité, il ne faut pas entendre le fait de tendre

³⁰⁰ *É. C.*, p. 7.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Voir J. L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 26.

³⁰³ *É. C.*, p. 249.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ « C'est pourquoi notre durée est irréversible », *É. C.*, p. 6.

nécessairement vers un but donné, mais plutôt le fait que l'on ne peut pas *revenir à l'ancienne description*, une fois que l'on a fait agir un organisme vivant, *puisque'il n'est déjà plus le même*. Ainsi la thèse de l'autocréation introduit une nouvelle dimension dans la compréhension de la problématique de l'événement en tant qu'il est porteur d'une *tendance active*, un *se faire* qui prend forme dans le présent pour l'ouvrir sur du nouveau. De plus, si l'expérience humaine en tant qu'événement est irréversible, cela veut dire qu'elle est essentiellement tournée vers le futur et continuellement renouvelée par les chemins parcourus, et dont la forme et le sens ne peuvent pas se lire dans le présent (ni même dans le passé), comme s'il était une fin. Si nous nous créons continuellement nous-mêmes, si nous sommes ce que nous faisons, nous pouvons donc conclure au sujet du nouveau :

Que du nouveau jaillisse sans cesse, qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent³⁰⁶.

C'est bien ici l'expérience ou si l'on veut le concept tout à fait révolutionnaire de *causalité émergente* dont il est question, dont on retrouve les manifestations tant au niveau de la vie psychologique qu'au niveau de la vie biologique. Ce type de causalité que l'on pourrait aussi qualifier d'*autocréatrice*, implique que les causes, tout en commandant à l'effet, sont en même temps *incluses* en lui. Ce qui se produit modifie la nature de ce qui fait que cela se produit. La description de « ce qui fait » dépend en même temps de l'« effet », de telle sorte que *ce qui crée se réfère à lui-même à travers son effet* et prend ainsi toutes les dimensions d'une « cause événement », d'un objet à caractère « autoréférentiel »³⁰⁷. Mais l'effet ici est comme *l'envers* de la cause, sa négation, *sa détente*. Comment Bergson va-t-il traiter la présence de tels objets ou d'un tel phénomène dans la nature ? C'est sur le fondement d'une problématique de la tension et de la détente, d'une *activité qui se fait à travers celle qui se défait*, qu'il faudra répondre à notre question, qu'il faudra, comme le suggère Bergson, accorder *une positivité au négatif* et non pas le faire disparaître ou le considérer comme un

³⁰⁶ *É. C.*, p. 165.

³⁰⁷ Paul-Antoine Miquel, « Bergson et Darwin », in *Bergson, La durée et la nature*, coord. par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, PUF, 2004, p. 122.

simple accident ! Mais alors, comment prouver que cette positivité intègre en elle sa finitude, comme ce qui participe à son essence ? Comment l'activité « qui se fait » intègre en soi « ce qui se défait », c'est-à-dire sa négation ? En d'autres termes, la matière est-elle simplement le résultat (passif) d'un acte de création ou si elle participe de l'autocréation elle-même ? Si elle est bel et bien un acte³⁰⁸, elle ne doit plus être conçue comme ce qui est exclu par essence de l'activité créatrice du vivant, mais comme *ce qui participe de ce qui advient*. Mais comment ? S'il n'y a que des actions, si l'activité est première ontologiquement, celle-ci ne doit plus être conditionnée par une passivité préalablement posée, il faut plutôt qu'elle se présente comme ce qui intègre en soi ce qui se défait, c'est-à-dire sa finitude. Celle-ci doit être appréhendée non plus comme exclusion de son essence, mais comme *ce qui en émerge*, c'est-à-dire comme un attribut essentiel par lequel le processus d'affirmation de la vie se constitue ou se définit comme autocréation en intégrant en lui-même sa négation. Telle est notre hypothèse : c'est à partir d'un *principe d'intégration inhérent à l'élan vital* qu'il faut appréhender la question du rôle ou du statut de la matière dans sa relation d'opposition à la vie mais *non pas à la durée*. Ce qui implique que chez Bergson on ne sort jamais de la durée, d'où son monisme, c'est-à-dire que la durée elle-même, dans son autocréation, se transforme, manifeste des degrés, se divise en prenant la forme de l'opposition « matière et vie », c'est-à-dire d'une dialectique, d'une *lutte* :

Cette vie, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice : chacun de nous y viendrait, *par le seul jeu des forces naturelles*³⁰⁹.

Telle est, à notre avis, la position immanentiste et naturaliste de Bergson, celle qu'il n'a pas su tenir jusqu'au bout, mais dont nous devons assumer maintenant les conséquences. C'est la finitude de l'élan vital qui permet de penser la création de la matière mais aussi de l'intelligence comme inversion. Il y a interruption du courant créateur parce qu'il n'est pas infini, que son essence est de créer, c'est-à-dire d'engendrer une forme qui est elle-même délimitée, finie, matérielle. Créer, en ce sens, c'est donc nécessairement « prendre forme », prendre *une* forme.

³⁰⁸ F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit., p. 41.

³⁰⁹ *É.S.*, p. 27, nous soulignons.

Cette dualité, ce sens actif et passif que nous retrouvions dans l'ordre de la vie psychologique et qui servait à rendre compte de la création de soi par soi, nous pouvons le retrouver, par extension, dans l'ordre de la vie biologique. Les éléments susceptibles de nous faire comprendre comment Bergson en arrive à une telle généralisation philosophique sont déjà dans notre texte et ont fait l'objet d'une démonstration. C'était en effet un des enjeux fondamentaux de *Matière et Mémoire* que de tenter de résoudre la question du rapport entre l'espace et la durée, question que l'*Essai* avait manifestement laissée en suspens. Il s'agissait justement de penser *en durée* les relations entre l'espace et la durée. Bergson fut conduit à faire de l'espace l'actuel, le présent qui se répète, et de la durée la différence, que certains auteurs appellent « discrédance »³¹⁰ entre l'actuel et le virtuel, entre le présent et *le passé présent dans le présent* qui se distingue ainsi du passé au sens de l'ancien événement présent disparu. Qu'est-ce que le passé virtuel alors ? Il est, pour employer ici une métaphore, ce que l'ombre est à la lumière. De même qu'il n'y a pas d'ombre sans lumière, il n'y a pas de virtuel sans actuel, sans épanouissement ou retrait du virtuel de l'image (perception) présente qu'il habite donc comme ombre. Le virtuel se définit par la différence entre ce qu'il est et sa négation. Celle-ci n'est donc plus hors de lui, mais au contraire *en relation avec lui-même*. Ainsi l'événement (psychique) se définit alors comme un « composé », impliquant ou enveloppant ces deux dimensions fondamentales de la vie psychologique en tant qu'elles entrent en relation avec elles-mêmes, prenant alors une forme autoréférentielle. C'est à ce titre que la négation du virtuel fait partie de sa définition et que par conséquent l'espace ou la matière se réduit à la dimension du présent qui fait elle-même partie du temps. Bergson posait donc, dans ce contexte particulier, les conditions de l'autocréation en rapport avec l'exercice de la mémoire. Selon que la conscience « se tend » ou « se détend », selon qu'elle « se contracte » ou non, elle aura accès à ce qui, dans le passé, ne demande qu'à *émerger*. Le passé en soi se donne ici comme la source virtuelle ou le fondement psychologique de l'autocréation, de la création de soi par soi. Deux conséquences se dégagent de cette lecture moniste de la mémoire déjà repérée par Vladimir Jankélévitch³¹¹, et qui vont éclairer le sens de notre thèse.

³¹⁰ P. A. Miquel, *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant*, *op. cit.*, p. 119.

³¹¹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 174.

La première, c'est que toute forme d'espace va en même temps être temporelle³¹², y compris lorsqu'il s'agira de la spatialité d'un événement *en dehors de la durée psychologique*. Cette première conséquence est capitale et manifeste ici toute la portée philosophique de l'argumentation de Bergson. La dimension du présent n'est plus strictement psychologique, la psychologie sympathise à présent avec la cosmologie puisque la matérialité de notre existence communique avec le présent qui recommence sans cesse de « l'étendue concrète ».

La seconde, c'est qu'il *n'est plus possible de détacher la matière de la mémoire et de la durée*. Certes, Bergson ne s'exprime pas toujours de cette manière, mais il n'en demeure pas moins qu'une telle interprétation s'inscrit dans la cohérence du texte lui-même et ne va donc pas à l'encontre de la thèse ou de la logique de la disrépance psychologique et cosmologique, voire même ontologique, entre l'actuel et le virtuel³¹³ par laquelle nous pouvons rendre compte de l'apparition du nouveau.

Mais cette compréhension du temps, de l'acte de création de soi par soi va prendre une portée tout à fait originale dans *L'Évolution créatrice*. En effet, il s'agit maintenant de poser la question de la relation entre la vie et la matière et non pas simplement se contenter d'affirmer que l'élan vital est un principe d'essence psychologique avec lequel l'esprit humain entre en sympathie. S'il faut aussi, dans ce contexte, penser cette question en durée, cela implique que le réel lui-même doit être interprété comme la « rencontre » de ces *deux sens*, comme un *duel*, puisqu'il est « constitué par la dialectique entre l'élan créateur et l'inertie matérielle »³¹⁴. C'est au cœur d'une telle conception dialectique que nous renvoie notre lecture de Bergson et qu'il faut par conséquent chercher à comprendre en quoi l'autocréation est un phénomène émergentiste. Ainsi la différence entre la vie et la matière est alors la différence entre ce qui se fait et ce qui se défait, entre deux actes fondateurs : *création*

³¹² « La matière, en tant qu'étendue dans l'espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse, inversement notre présent est la matérialité même de notre existence », *M. M.*, p. 154.

³¹³ Voir à ce sujet les analyses de G. Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, dont nous nous sommes d'ailleurs inspiré précédemment.

³¹⁴ J. L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 26. « La dialectique de la réalité est en fait celle de la vie et de la matière », *ibid.*

et décréation. Mais cette définition ne doit pas nous laisser croire que ce qui se défait s'oppose à ce qui se fait comme deux entités séparées. Cette opposition doit être nuancée. C'est là que Bergson avance une thèse philosophique révolutionnaire. La vie n'est pas simplement ce qui se fait par opposition à ce qui se défait, elle est *ce qui se fait à travers ce qui se défait*³¹⁵.

Paradoxalement, nous pourrions dire qu'elle n'est active que dans la passivité, qu'elle ne s'affirme qu'à travers sa négation, et que *l'autocréation est bien une activité qui intègre en soi une passivité, qui déploie son originalité à travers l'actualisation d'une virtualité*. La matière participe donc de la définition même de la vie. La vie est une tendance qui n'entre en relation avec elle-même qu'à travers cette contre-tendance. Mais ces *deux mouvements pris ensemble définissent l'autocréation elle-même*. Dans cette perspective, la vie ne saurait donc être une tendance qui aurait pu exister *avant* de rencontrer la matérialité – ce qu'une certaine interprétation de l'image du « jet originel » laissait sous-entendre -- puisque c'est précisément *à travers la matérialité* qu'elle *se crée*. Elle ne se différencie plus de la matière comme une cause positive par opposition à une cause négative ou privative, mais se définit comme causalité créatrice *immanente* à ses effets, en tant qu'elle « prend corps » avec eux, avec le présent perpétuellement nouveau de l'étendue concrète, de l'existence matérielle.

Gardons-nous donc de ne voir dans la conception bergsonienne de la matière qu'un pur obstacle, qu'une réalité purement négative dont il faudrait se libérer ! *Matière et Mémoire* définissait déjà le cerveau, organe matériel, comme étant l'instrument de l'actualisation des souvenirs, d'une réalité virtuelle. Le caractère dialectique de l'autocréation, du réel ou de la conscience, provient du fait qu'aucune volonté, pensée ou action ne peut s'exercer sans affronter des résistances. C'est pourquoi, pour employer le langage métaphorique de Bergson mais avec les nuances que nous avons apportées, la vie est un combat, un effort pour « remonter » la pente que la matière « descend », même si cet effort ne fait que « retarder » sa chute. De plus, l'« exigence de création » qu'est l'élan vital est marquée par la finitude³¹⁶, c'est pourquoi elle n'est pas pure activité créatrice ou même Dieu, c'est pourquoi aussi il faut

³¹⁵ *É. C.*, p. 248.

³¹⁶ « Mais l'élan vital est fini, et il a été donné une fois pour toute », *É. C.*, p. 254.

la concevoir comme une *énergie en lutte contre l'inertie*³¹⁷. C'est la raison pour laquelle aussi Bergson affirmait que l'exigence de création ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible³¹⁸, que là donc où il y a finitude ; que la matière, comme le dit J.-L. Vieillard-Baron, est « force positive d'opposition à la vie »³¹⁹, et que c'est bien au cœur de cette opposition, de cette dialecticité du réel, que le problème de l'émergence ou de la nouveauté trouve sa solution, que la thèse de l'autocréation du vivant trouve sa cohérence interne. Du point de vue de la loi de la dégradation de l'énergie, la matérialité peut en effet être conçue comme une « chose *qui se défait* »³²⁰, et que l'on peut imaginer comme étant un « poids qui tombe »³²¹. Mais tel n'est pas l'unique « sens » de notre monde, car comment « expliquer » justement le fait de la nouveauté, de l'imprévisibilité ? Il faut donc qu'il y ait *deux sens* pour saisir l'essence de l'autocréation :

Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait³²².

La relation d'opposition, si elle existe, n'est pas fondée sur un principe d'exclusion, où la matière ne serait qu'un déficit, qu'un principe extérieur à la création, mais implique les deux aspects conflictuels de la réalité, elle se doit d'inclure en elle-même un « *geste créateur qui se défait* »³²³. *L'unité de l'autocréation doit être comprise dans l'immanence de cette lutte, de cette dialectique qui oppose deux actes : création et décréation*. L'acte d'autocréation ne consiste pas uniquement à vaincre l'obstacle que représente la matière, à le tourner à son profit, mais aussi et peut-être d'abord, en un *double mouvement*, à *résister à une résistance*, à

³¹⁷ « L'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte », *É. C.*, p. 254-255.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 262.

³¹⁹ J. L. Vieillard-Baron, *Bergson, op. cit.*, p. 80.

³²⁰ *É. C.*, p. 246, souligné dans le texte.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*, p. 249.

³²³ *Ibid.*, p. 248, souligné dans le texte..

la transformer en « mouvements imprévus », et peut-être à s'en libérer, et le résultat d'une telle « victoire » serait un *modus vivendi* qui est l'organisation elle-même :

En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisé aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation³²⁴.

Ainsi c'est du point de vue d'une conception dialectique mais aussi d'une critique du concept de « chose »³²⁵, que la thèse de l'autocréation prend une signification et une portée nouvelles : ni strictement limitée au champ de la conscience, de la vie psychologique, ni *au-delà* de la nature. *Le problème de la nouveauté s'explique donc à partir de la conception dialectique de l'autocréation*, c'est-à-dire comme une réalité qui se fait (création), qui *émerge* à travers une réalité qui se défait (décréation). Comme le dit Henri Gouhier, « s'il y a dialectique, elle est dialectique de la nature »³²⁶.

Ainsi, dans la nature, ce qui s'oppose à la dégradation de l'énergie, ce n'est pas la conservation de l'énergie, principe quantitatif relatif à nos procédures de mesure, mais sa puissance de création. Le principe de conservation de l'énergie signifie une certaine façon de penser la matière pour l'utiliser. Par contre, la dégradation de l'énergie « nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde »³²⁷. Son contraire ne peut être que dans *le fait qu'il se produit réellement autre chose* par-delà ce que nous pouvons, à l'aide de nos instruments très sophistiqués, en mesurer. C'est précisément dans cette perspective qu'il faut situer la critique comparative de Bergson relativement à l'interprétation des deux lois générales de la physique, la conservation de l'énergie comme principe de la science, et sa dégradation comme expression de la réalité. Si

³²⁴ *É. C.*, p. 250.

³²⁵ « Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire », *É. C.*, p. 249, souligné dans le texte.

³²⁶ Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 69.

³²⁷ *É. C.*, p. 244.

donc nous appliquons la première loi à notre système solaire pris comme une totalité, elle affirmera moins la « permanence objective » d'une certaine quantité d'énergie que la nécessité, pour tout changement qui se produit, d'être balancé, ailleurs, par un changement compensateur. Ainsi, elle nous renseigne « sur le rapport d'un fragment de ce monde à un autre fragment plutôt que sur la nature du tout »³²⁸. Au contraire, la seconde loi ne porte plus essentiellement sur des grandeurs, mais sur l'ensemble de notre système solaire en tant qu'il est une totalité de choses qui durent, car chacune ne dure que par son appartenance au monde dont elle est un fragment, même si le fil qui rattache ces choses ou ces êtres au reste de l'univers est sans doute bien ténu. Pourtant, comme le souligne Bergson au début de son livre, « c'est le long de ce fil que se transmet, jusqu'à la plus petite parcelle du monde où nous vivons, la durée immanente de l'univers »³²⁹.

Admettons par hypothèse que la dégradation transforme ici l'évolution en dissolution, avons-nous le droit de généraliser à l'ensemble de l'univers des considérations tirées de l'état présent de notre système solaire ? « À côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent »³³⁰. C'est bien en effet un phénomène, une dualité qui caractérise non seulement notre vie, mais la vie en général, de sorte que le jeu des contraires, le *conflit* imposé par les faits apparaît à tous les niveaux de l'existence, il est *au cœur de la durée des choses*. Ainsi l'énergie qui se détruit dans un monde est celle même qui avait créé ce monde, la création appelle la destruction et réciproquement. Ce sont là deux processus universels qui se rencontrent dans la nature, qui *font la nature*. C'est ce que doit nous révéler aussi la thèse de l'autocréation. L'élan vital est-il uniquement une chose qui se défait ? L'énergie qui se dégrade est-elle la seule que l'on puisse observer ? Mais les sciences biologiques et psychologiques affirment le contraire et empêchent de généraliser un phénomène découvert dans les sciences de la matière ; elles décrivent une évolution qui avance de création en création.

³²⁸ *Ibid.*, p. 243.

³²⁹ *Ibid.*, p. 11.

³³⁰ *Ibid.*, p. 247-248, note 1.

Ainsi il y a bien une puissance de création qui s'oppose à une puissance de dégradation, que celle-ci ne peut pas être conçue indépendamment de sa relation à celle-là. L'affrontement de ces deux mouvements inverses *produit un résultat qui est l'organisation*. La vie produit *dans la matière* des formes qui sont les êtres vivants. Mais la raison de notre aveuglement ou de notre difficulté à appréhender *l'existence* de cette puissance créatrice ou autocréatrice inhérente à la nature comme à la conscience humaine, ce qui en fait en quelque sorte *l'unité*, provient du fait que nous l'abordons du point de vue de notre intelligence qui ne peut comprendre que le « tout fait », parce qu'elle se place à l'extérieur des objets pour les analyser. Réfléchir sur la double nature du réel, sur sa *vitalité*, comprendre le sens à la fois dialectique et émergentiste de l'autocréation, exige une critique de l'intelligence mais aussi un effort qui ouvre sur un autre mode de pensée, une vision différente de la conscience et de la vie. Si l'intelligence est le produit de l'évolution créatrice, si elle est une partie du tout, adaptée à la matière, et telle est la thèse de Bergson, elle « comprend » donc *de l'extérieur* ce qui est nécessaire pour construire des instruments d'action, pour agir sur la matière :

Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé³³¹.

L'intelligence est destinée par la nature à comprendre la matière inorganisée, elle ne se représente clairement que le discontinu³³², que l'immobilité³³³. Toutefois, cela ne signifie pas que l'intelligence est stérile, mais plutôt qu'elle n'est adaptée qu'à ce qui peut se répéter, qu'à ce qui est prévisible, qu'à ce qui peut se mesurer. Elle a un pouvoir de fabrication, par exemple la technique. Par conséquent, l'intelligence n'accède qu'à *un* aspect du réel. Or il se passe réellement *autre chose* dans la nature. Le réel est *double*, élan et liberté d'un côté, matière et nécessité de l'autre :

La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau *s'opposer l'une l'autre*, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit³³⁴.

³³¹ *É. C.*, p. 154.

³³² *Ibid.*, p. 155.

³³³ *Ibid.*, p. 156.

³³⁴ *É. S.*, p. 13, nous soulignons.

Ainsi cette « chose qui se défait » de la physique n'est telle qu'à partir de cette « chose qui se fait » qu'est l'élan vital. C'est dire que l'existence matérielle (qui n'est pas encore l'ordre géométrique) implique celle de son contraire, que c'est *au cœur de cette dualité qu'émerge le nouveau*. La conception dialectique de l'autocréation renvoie donc à l'existence d'un double mouvement, de deux sens opposés impliqués l'un dans l'autre : thèse et antithèse, affirmation et négation, création et décréation. *Ces deux sens qui coexistent définissent la structure même de l'autocréation*, c'est-à-dire « une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait »³³⁵. Par conséquent le nouveau ne peut plus être conçu sous le mode de la causalité classique, ou comme étant simplement le « négatif » de cette cause en question. En fait, notre conception de l'autocréation implique que le nouveau résulte d'un *modus vivendi* entre la force de dépassement de la vie et son contraire, c'est-à-dire la contre-tendance de la matière. La nouveauté est bien alors l'expression d'une forme d'organisation, d'une forme organisée, d'une *forme d'émergence*. La nouveauté est non seulement un *événement*, mais la manifestation originale de ce qui dans le présent comme dans la matière *participe du non-sens de la vie elle-même, de son imprévisibilité*. C'est donc bien paradoxalement un *sens nouveau de la nouveauté, de l'autocréation du sujet et de la nature* que notre lecture de Bergson permet de dégager. Car le nouveau n'est plus un simple effet, mais *un effet qui agit en retour sur sa cause en lui donnant une dimension créatrice, en modifiant sans cesse son sens*. Ce qui signifie que le nouveau n'est plus uniquement la manifestation de cette causalité créatrice, mais qu'il participe de son essence *qui est à faire*. Dans ce contexte, la notion de participation ne signifie plus simplement « émaner de », mais *sympathiser* avec la nature créatrice de la vie, *l'intensifier*, la prolonger ou la construire par la capacité nouvelle de « l'effet » d'avoir un pouvoir causal propre. En d'autres termes, l'effet ne doit pas seulement manifester la créativité de la vie, mais tout en rétroagissant sur elle, *se doter lui-même d'une créativité*, c'est-à-dire choisir un type d'actualisation à travers lequel il pourra *s'autocréer*. C'est la cohérence interne d'une telle description du phénomène de l'autocréation que notre lecture de Bergson permet de dégager et qu'il s'agissait de démontrer, mais qui débouchera cependant, et tel est le point litigieux de son argumentation, sur une explication métaphysique de la réalité.

³³⁵ *É. C.*, p. 251.

Deux conséquences résultent d'une telle interprétation de l'autocréation. La première, celle qui a fait l'objet d'une part importante de cette recherche, est que nous devons retrouver dans la vie des formes, des systèmes susceptibles de manifester cette puissance créatrice de la vie. Nous devons montrer qu'il y a des formes et des systèmes qui ne ressemblent pas à ceux de la matière physique ou inorganique, mais qui en dépit du fait de la conservation, de l'adaptation ou même de la répétition, expriment le fait qu'il y a effectivement autocréation. Nous devons enfin retrouver des formes et des systèmes qui manifestent, par la manière dont ils s'organisent ou se structurent, une différence interne entre la matière inorganique et la matière vivante. Ainsi c'est à une conception originale de la matière mais aussi de l'être humain qu'ouvre la thèse bergsonienne de l'autocréation :

Mais supposez qu'à certains moments, en certains points, la matière offre une certaine élasticité, là s'installera la conscience. Elle s'y installera en se faisant toute petite ; puis, une fois dans la place, elle se dilatera, arrondira sa part et finira par obtenir tout, parce qu'elle dispose du temps et parce que la quantité d'indétermination la plus légère, en s'additionnant indéfiniment avec elle-même, donnera autant de liberté qu'on voudra³³⁶.

La destinée de la matière organique n'est pas uniquement limitée à ce qui définit la parfaite régularité et même la prévisibilité de l'ordre géométrique, mais s'inscrit dans la possibilité d'une *ouverture* et d'une *continuité* de l'élan créateur de la vie, c'est-à-dire d'une liberté et d'un dépassement à travers l'expérience autocréatrice d'un *sujet*. En d'autres termes, la tâche de la vie est d'introduire dans la matière, c'est-à-dire dans un *corps*, la plus grande somme possible d'indétermination et de nouveauté.

La seconde conséquence, celle qui ouvrira sur une critique de la position métaphysique de Bergson, est que le sens de la vie ne saurait plus apparaître comme un futur qui ne dépend pas du présent, de *ce qui se crée au présent*, de sorte que le jaillissement de nouveauté ne peut plus être interprété comme la manifestation ou la révélation d'un programme, d'un plan *a priori* inscrit dans la nature ou au-delà de celle-ci. Cette thèse, compatible avec la caractérisation de l'élan vital comme réalité spirituelle qui peut se libérer de la matière, ne l'est plus tout à fait avec celle d'un élan vital fini par essence auquel nous renvoie notre lecture autocréationniste du bergsonisme. Mais le texte de Bergson est parfaitement clair à ce

³³⁶ *É. S.*, p. 13.

sujet : l'élan vital est fini, « il ne peut pas surmonter tous les obstacles »³³⁷. C'est pourquoi son mouvement est tantôt dévié, tantôt divisé, *toujours contrarié*, et que l'évolution du monde organisé « n'est que le déroulement de cette lutte »³³⁸. C'est ici, précisément, que la philosophie de Bergson est la plus susceptible de se rattacher à la définition de l'autocréation telle que nous nous la figurons. La vie ne poursuit pas une « trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon ». En donnant l'image d'un « obus qui a tout de suite éclaté en fragments »³³⁹, Bergson n'exprime-t-il pas justement cette idée tout à fait originale selon laquelle *la matière est une des causes de la création des espèces et des individus*, même si elle est perçue comme une division ou une déviation par rapport à la richesse primitive de la vie où coexistent, comme en une personnalité d'enfant, des virtualités multiples ? Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est en *abandonnant une partie d'elle-même que la vie réussit à créer une espèce vivante*, même si elle tend, parfois, à s'arrêter, à se répéter, à régresser³⁴⁰. La thèse de l'autocréation nous oblige donc à repenser la notion même d'élan vital comme un futur dont le sens dépend essentiellement du présent, des conditions temporelles dans lesquelles ou à travers lesquelles le présent se crée. Par conséquent, la vie ne serait pas susceptible de tendre vers la réalisation dans le futur d'un plan prédéterminé, assertion que Bergson n'a de cesse de répéter tout au long de son texte :

C'est en vain qu'on voudra assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent. [...] Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, *l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte* qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même. [...] Jamais

³³⁷ *É. C.*, p. 254.

³³⁸ *Ibid.*, p. 254-255.

³³⁹ *Ibid.*, p. 99.

³⁴⁰ On peut penser ici à certaines espèces comme les échinodermes et les mollusques, qui sont des créations originales sur la voie de l'animalité, mais qui manifestent une forme de régression du côté de la torpeur du végétal.

l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir³⁴¹.

Nous avons montré comment la vie s'y prend pour introduire dans la matière la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. Nous avons montré également comment caractériser ce négatif comme contre-tendance et comment elle s'exerce dans le processus autocréateur. Mais la question du statut même de l'autocréation, de son *sens* dans la pensée de Bergson, reste encore à préciser puisqu'elle implique deux interprétations à partir desquelles il faudra choisir. Si l'autocréation définie comme phénomène d'émergence peut être décrite philosophiquement, dans quelle mesure cette description est-elle une explication du réel ? Comment peut-on comprendre, si la durée créatrice est le principe absolu, qu'elle puisse engendrer par elle-même son contraire ? Et enfin, à quoi renvoie plus précisément ce qui unit l'imprévisible et le prévisible, la tension et la détente, la vie et la matière, la création et la décréation ? La réponse que nous donnerons à ces quelques questions dans la dernière section étonnera peut-être mais permettra, croyons-nous, d'éclairer le sens particulier que nous attribuons à la thèse bergsonienne de l'autocréation. Ce qui nous amènera aussi à questionner la signification même de la réponse bergsonienne au problème de l'émergence.

6.7 L'unité de l'autocréation

6.7.1 Une dialectique immanente à la nature

Nous avons en effet franchi un pas important dans notre compréhension du phénomène de l'autocréation : la « détente-effet » et la « tension-cause » ne sont plus deux entités séparées l'une de l'autre, mais plutôt deux tendances opposées impliquées à la fois *dans la vie* psychologique et organique. Mais plus encore, ce que nous dit Bergson c'est qu'il faut adjoindre *une création à une autre*, la création de la matière et de l'espace comme résultant de la création de la durée³⁴². Peut-être faut-il aller plus loin et dégager les implications d'une

³⁴¹ *É. C.*, p. 51-52, nous soulignons ; « L'évolution ne dessine pas une route unique, elle s'engage dans des directions sans pourtant viser de buts », *ibid.*, p. 104.

³⁴² Voir Frédéric Worms, *Bergson et les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 214.

telle assertion, puisque la création de l'espace renvoie, dans le langage bergsonien, à *la création de la pensée elle-même* qui ne peut être que spatiale :

Le pas franchi par Bergson est double : adjoindre à la tension qui crée l'acte notamment libre la détente qui crée la pensée notamment spatiale³⁴³.

Ainsi la détente (psychologique) est, elle aussi, *créatrice*, autant que la tension, sauf que celle-ci crée positivement alors que l'autre crée négativement, « l'une par excès, et l'autre par défaut »³⁴⁴. La détente est donc bien elle aussi « la source d'un engendrement »³⁴⁵ et confirme le fait que l'autocréation implique l'existence d'un double processus créateur qui caractérise notre vie psychologique et qui constitue l'essence de la vie en général. Il semble, selon F. Worms, qu'il n'y a rien d'autre à chercher que « ce double mouvement »³⁴⁶ constitutif du réel et qui n'est nul autre que l'autocréation elle-même !

Ainsi l'opposition est bien ce qui régit notre intériorité, ou du moins un aspect fondamental du déroulement de notre vie psychologique, en tant qu'elle se définit par la création de soi par soi. C'est là une dimension importante de notre analyse que nous retrouvons maintenant au niveau de la vie biologique à travers la problématique des deux ordres et qui conduit à la « genèse idéale de la matière »³⁴⁷. Toute l'argumentation de Bergson consiste à montrer que l'ordre géométrique comme la matérialité sont ici des *interruptions* de l'ordre vital, et que c'est par voie d'inversion que le réel peut « passer de la tension à l'extension et de la liberté à la nécessité mécanique »³⁴⁸, et que l'intelligence et la matière sont du côté de la détente :

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.* « La totalité du réel pouvant alors être *décrite* non seulement comme une unité, mais comme un processus de dédoublement immanent au-delà duquel il n'y a rien à chercher », *ibid.*, p. 225, nous soulignons. On comprendra que dans cette perspective, qui est aussi la nôtre, la question de la transcendance ou l'idée même Dieu ne sont plus nécessaires pour expliquer le problème de l'émergence du nouveau.

³⁴⁷ *É. C.*, p. 239 à 251.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 237. C'est bien l'hypothèse de Bergson : l'ordre mathématique est la forme « où tend d'elle-même une certaine *interruption*, et... la matérialité consiste précisément dans une interruption de ce genre », *ibid.*, p. 220, souligné dans le texte.

Notre intelligence n'a d'ailleurs qu'à se prolonger elle-même, car elle va naturellement à l'espace et aux mathématiques, intellectualité et matérialité étant de même nature et se produisant de la même manière³⁴⁹.

La conception dialectique du réel, sur laquelle nous débouchons maintenant et qui renvoie à « deux espèces d'ordre » qui sont « deux contraires au sein d'un même genre »³⁵⁰, doit donc, par conséquent, correspondre à une description plus rigoureuse du phénomène de l'autocréation. Qu'est-ce à dire ? D'une part, que la thèse de l'autocréation nous dévoile une conception de la vie comme activité, force, *énergeïa*, et non comme substance ou reflet d'un monde transcendant ou intelligible. D'autre part, que la matière est conçue non comme première, mais comme *générée à partir de la durée*, comme un simple arrêt de l'acte créateur, définissant ici un *type de durée*, c'est-à-dire la durée la plus détendue. En fait, c'est précisément cette définition de la matière qu'il fallait nuancer, qu'il fallait, en quelque sorte, dégager de son « préjugé » spiritualiste et l'intégrer dans une vision à la fois immanentiste et émergentiste.

Nous avons vu en effet qu'une des thèses philosophiques les plus révolutionnaires de Bergson à ce sujet, en tant qu'elle ouvre sur une conception originale de l'autocréation du vivant, consiste à dire que la vie n'est pas simplement ce qui se fait par opposition à ce qui se défait, mais *ce qui se fait à travers ce qui se défait*. Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'elle n'est active que dans la passivité. *La matière participe donc de la définition de la vie*. Elle ne s'y oppose pas. La vie est une tendance qui n'entre en relation avec elle-même qu'à travers cette contre-tendance qu'est la matière. La négation ou la détente apparaît bien à présent comme *ce par quoi la création prend forme, ce sans quoi elle ne serait qu'une abstraction, un pur concept*. L'autocréation n'est plus une essence en dehors de toute limite, en dehors de l'événement. Les deux tendances sont en relation avec elles-mêmes et constituent le *devenir* de l'événement, son *originalité* tant sur le plan psychologique qu'organique. Il y a donc, pour Bergson, une part de liberté, de *mobilité* accordé au vivant en

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 220.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 223.

tant qu'il est *ouverture au temps*³⁵¹. Ainsi l'événement (psychique ou physique) est toujours *mixte*, c'est-à-dire qu'il manifeste la discrédence entre ce qu'il est ou ce vers quoi il tend (ce qui se défait, l'entropie), et ce qui s'oppose ou résiste à cette tendance, à savoir ce qui se fait. Qu'est-ce à dire, sinon que vie et matière ne sont pas deux substances, deux choses, mais bien deux mouvements, deux directions inverses qui *entrent en relation pour créer du nouveau* ? C'est pourquoi Bergson tente de remplacer les concepts classiques, qui définissent des termes irréductibles, par des expressions imagées qui évoquent des « passages », des « montées » et des « descentes ». Au lieu d'opposer l'inétendu et l'étendu, il parle de tension et de détente ; au lieu d'opposer l'un et le multiple, il nous explique que l'unité n'est jamais qu'une concentration d'éléments divers qui rentrent les uns dans les autres et que la multiplicité développe à l'inverse³⁵². Contraction et décontraction, tension et détente, concentration et dispersion, création et décréation, ces *actes* ne sont, en réalité, que les *rythmes* de la durée qui caractérise la *différence* de la vie et de la matière.

Ainsi la matière n'est jamais pure dispersion, comme la vie n'est jamais pure concentration. La matière, disions-nous, oblige la vie à se diviser en directions divergentes, à *bifurquer*³⁵³. C'est dire qu'elle est impliquée dans le processus d'autocréation du vivant autrement que ce que peuvent parfois suggérer certaines assertions de Bergson à connotations spiritualistes. Toutefois la matière conçue comme obstacle n'est qu'une des raisons, l'autre qui doit nous intéresser est intérieure à la vie elle-même, à la temporalité. Ainsi la vie est tendance, et toute tendance qui est, par définition, coexistence de virtualités multiples, ne peut se développer qu'en gerbe, en partageant son élan. S'actualiser, créer pour la tendance, c'est nécessairement se disperser, abandonner une partie d'elle-même, se matérialiser. C'est ce que suggère fortement la métaphore de l'obus qui a *tout de suite* éclaté en fragments. En suivant le sens de cette métaphore, on ne peut donc même pas concevoir un temps où la vie « resterait avec elle-même », savourant sa richesse. *La dispersion ou l'actualisation*

³⁵¹ « Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit », *É. C.*, p. 16.

³⁵² Voir *É. C.*, p. 258-259.

³⁵³ Voir à ce sujet l'article de Bruno Paradis, « Indétermination et bifurcation chez Bergson », *art. cit.*, p. 11 à 40.

caractéristique de la matière est donc inscrite dans l'élan vital. Mais la matière, comme nous l'avons déjà relevé, ne va jamais jusqu'au total éparpillement : on n'y rencontre jamais une totale extériorité des parties, une indépendance complète des termes, comme c'est plutôt le cas pour l'espace³⁵⁴. Ainsi la matière, dans cette perspective, conserve quelque chose de cette solidarité initiale, de cette créativité qui caractérisent la durée. La matière est non seulement décréation, c'est-à-dire le contraire de la créativité de la vie, sa limite en quelque sorte, mais elle est aussi sa condition fondamentale et de fait, doit être conçue comme ce qui *participe* du phénomène de l'autocréation de la nature. La nouveauté n'est donc pas une forme de singularité indépendante d'une *médiation*, elle *émerge* si l'on peut dire d'un *conflit*, d'une faculté d'opposer à un ordre de choses un autre ordre d'exister, c'est-à-dire donc d'une *dialectique immanente à la nature*. L'autocréation ainsi conçue fait preuve d'un double caractère, d'une double dimension ; ses deux tendances contraires (l'individuation et l'association³⁵⁵, par exemple), font partie intégrante de son essence. L'autocréation implique donc une *dialectique qui engendre l'événement*, c'est-à-dire un *modus vivendi* qui est la *forme du nouveau*.

6.7.2 La question de la signification métaphysique du jaillissement ininterrompu de nouveauté

Nous sommes ici à un point tournant de la recherche puisqu'il s'agit maintenant de penser la question de la signification de l'unité d'un processus inhérent à la vie psychologique (la conscience, la mémoire) et biologique (la nature). Si la réalité, comme le dit Bergson, nous apparaît comme un « jaillissement ininterrompu de nouveautés »³⁵⁶, n'en est-il pas de même pour notre vie intérieure ? N'est-ce pas là précisément *l'origine et le fondement de toute vie* ? Mais alors qu'est-ce qui explique ce jaillissement, ce phénomène d'émergence ? Quel est le sens réel d'un acte toujours en train de se faire et dont « l'esprit humain n'a rien à dire » ? Comment d'ailleurs pourrait-il en dire quelque chose *avant* qu'il ne se produise ? Car

³⁵⁴ Voir *É C.*, p. 204.

³⁵⁵ Voir *ibid.*, p. 259.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

Bergson insiste bien sur le *fait* qu'il y a « continuité de jaillissement »³⁵⁷. De plus, si les rapports de la vie et de la matière renvoient à ceux du virtuel et de l'actuel, comment expliquer que le passage du virtuel à l'actuel engendre *telle* forme ? Ce que nous affirmons et ce que nous avons tenté de démontrer, c'est que tout l'effort d'argumentation de Bergson concernant ce problème ne fait, au fond, que *décrire* un phénomène, celui de l'émergence, mais aussi, et c'est là un des aspects le plus original et fondamental de sa pensée, à en montrer l'importance et la valeur philosophique. Toutefois, c'est à une limite de la pensée, de toute pensée, que nous renvoie notre réflexion sur l'autocréation, limite qu'a d'ailleurs voulu transgresser Bergson dans son désir d'explication métaphysique ou spirituelle de la réalité :

Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualités, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie *l'œuvre de la matière*, en partie l'effet de ce que la vie portait en elle³⁵⁸.

La vie est donc susceptible d'une double interprétation : élan et virtualité. En tant que virtualité elle implique un potentiel de création, de dépassement, *d'explosion*. Mais c'est en tant qu'élan que la vie manifeste son pouvoir de création qui n'est tel que parce qu'il est en contact avec une contre-tendance, une force de résistance. C'est bien la division de cette multiplicité virtuelle par la matière qui « décide » de *ce qui adviendra*, c'est-à-dire de la forme une fois extériorisée qui est *double*, puisqu'elle est en partie l'œuvre de la matière et l'effet de ce que la vie portait en elle. En d'autres termes, la matière est l'actualisation de la vie, une *détente de durée*. Mais pourquoi, par quel étrange processus la matière divise-t-elle « ce qui n'était que virtuellement multiple » ? Les résultats de notre réflexion nous permettent toutefois d'affirmer que la création d'une forme, du nouveau implique la rencontre de deux principes fondateurs : la matière et la vie. Sans la matière la vie reste à l'état virtuel, sans manifestation aucune ; son pouvoir n'est que virtuel, *il lui faut la matière* pour s'actualiser, pour *émerger*, pour *se réfléchir*, c'est-à-dire pour rendre compte de sa créativité. Mais sans le

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 249.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 259, nous soulignons.

pouvoir créateur de la vie, de sa virtualité, la matière reste inorganisée. En fait, et pour être plus rigoureux, nous ne pouvons penser la vie indépendamment de la matière, la thèse sans l'antithèse, l'activité sans la passivité, *nous ne pouvons penser l'autocréation elle-même indépendamment de la relation interne des deux sens de la vie*. Comme le dit Henri Gouhier en revenant sur une affirmation fondamentale de Bergson :

Thèse et antithèse coexistent pour définir la structure de l'être concret, celui-ci impliquant une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait³⁵⁹.

Cela, c'est la grande force de Bergson que de le mettre en valeur, d'en montrer la pertinence philosophique. La vie ne serait que puissance, c'est-à-dire confusion, indétermination, multiplicité indistincte, si *son mouvement même ne l'entraînait* à la précision, à la détermination, à la distinction. De sorte que *la vie n'est rien sans son actualisation en matière*. La consécration de ces deux mouvements, « mouvement direct dans le mouvement inversi »³⁶⁰, de cette *dialectique constitutive de l'autocréation*, c'est la *synthèse*, c'est-à-dire *l'organisation elle-même*. Ce phénomène exprime bien l'unité de la vie, mais aussi de la conscience avec elle-même, *de la conscience et la vie*. Ne sommes-nous pas ici à un moment charnière, ne sommes-nous pas en train de toucher à quelque chose qui ressemble à un fondement, une *origine*, « le dernier mot du réel »³⁶¹, c'est-à-dire une *dualité originnaire* au-delà de laquelle il n'y a rien d'autre à chercher ou même à dire ?

En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un *flux* indivisé, indivisé aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation³⁶².

³⁵⁹ Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 70.

³⁶⁰ *É. C.*, p. 248.

³⁶¹ Frédéric Worms, *op. cit.*, p. 241 : « Ainsi se confirme plus fortement encore que jamais ce qu'avait déjà indiqué la dualité de la tension et de la détente : à savoir que le dernier mot du réel consiste selon Bergson dans une *dualité d'actes ou de mouvements* immanents et opposés l'un à l'autre », (souligné dans le texte).

³⁶² *É. C.*, p. 250, nous soulignons.

Mais d'où vient la matière ? N'est-elle pas une création de la vie pour Bergson ? Certes, une telle question doit être posée du point de vue d'une philosophie de la durée, c'est-à-dire à partir du fait que *tout n'est pas donné* et que, par conséquent, nous ne pouvons poser « de toute éternité ou la multiplicité matérielle elle-même, ou l'acte créateur de cette multiplicité, donné en bloc dans l'essence divine »³⁶³. Ainsi donc, la matière comme la vie sont à *l'origine* et que, dans ce contexte, l'autocréation psychologique ou biologique ne saurait se concevoir indépendamment, tel l'obus qui a tout de suite éclaté, de la rencontre d'un principe actif (positif) et d'un principe passif (négatif) qui entreraient en relation ou en opposition pour *faire jaillir le nouveau*. La matière ainsi conçue est *une création au sens passif*, « un simple arrêt de l'action génératrice de la forme », l'interruption du « courant créateur »³⁶⁴. C'est ainsi que d'un sentiment poétique (sens premier ou actif de la création) s'explicitant en strophes distinctes, en vers distincts, en mots distincts (sens second de la création ou décréation), on pourra dire qu'il contenait cette multiplicité d'éléments individués sous forme virtuelle (mémoire pure) et que pourtant c'est *la matérialité du langage qui la crée*³⁶⁵. L'autocréation implique alors le *passage d'une réalité virtuelle à une réalité présente actuelle*, mais en tant que cette réalité présente, que cette *forme nouvelle qui émerge participe de la réalité virtuelle*.

Mais notre réflexion nous pousse encore plus loin, vers cette ultime interrogation : pourquoi ces deux principes fondateurs se rencontrent-ils pour créer du nouveau ? Quelle en est la *raison* ? La limite de Bergson est, semble-t-il, de n'être pas resté à cette pure description immanente de l'autocréation, d'avoir en effet tenté de donner une « réponse », de justifier métaphysiquement le jaillissement de l'absolue créativité de l'univers.

6.7.3 Une virtualité qui s'actualise

Certes, la définition de l'autocréation s'éclaire encore plus à travers cette notion fondamentale de participation, de « sympathie » entre l'acte de création et l'acte de décréation, mais aussi à travers les trois instances de la temporalité qu'elle implique. La vie

³⁶³ *Ibid.*, p. 241. Telle est, à nos yeux, la définition bergsonienne du naturalisme.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 240.

³⁶⁵ Voir *É. C.*, p. 259.

est une tendance, c'est-à-dire un futur virtuel, *à-venir*, dont on ne peut faire abstraction sans pour autant en connaître le contenu, et même si celui-ci n'est pas pour autant *l'annulation* mais bien plutôt *l'actualisation* de son caractère virtuel. La vie n'est pas un simple futur virtuel, mais un futur qui se manifeste virtuellement dans le présent. La vie est donc bien, dans cette perspective, une virtualité qui s'actualise et l'autocréation définit bien, par conséquent, le passage de la puissance à l'acte mais en tant qu'il s'accompagne toujours *d'un passage de l'acte à la puissance*. Par puissance il faut entendre, encore une fois, le mouvement qui concentre des éléments multiples dans une « interpénétration réciproque »³⁶⁶ ; par acte, il faut entendre le mouvement qui sépare ces éléments et les pose à part dans leur indépendance. Nous avons déjà réfléchi sur la question de la coexistence du passé et du présent lors de notre lecture de *Matière et Mémoire*³⁶⁷. Nous savons que notre présent n'est lui-même qu'un dédoublement en une perception actuelle qui passe et un souvenir virtuel qui demeure. À tout moment, notre existence actuelle (le présent immédiat) se dédouble d'une existence virtuelle, mais ces *deux* existences ne sont pas juxtaposées : elles n'en font qu'une, car elles passent continuellement l'une *dans* l'autre et réciproquement. D'un côté, la totalité de notre passé n'existe pas en dehors de son effort pour s'actualiser, sous des formes plus ou moins contractées, dans notre présent, pour l'éclairer, le colorer, *le créer*. La moindre perception exige cette présence du souvenir, du virtuel qui nous fait reconnaître les choses et nous oriente dans nos entreprises. Mais d'un autre côté, le passage de notre présent, voire ce qu'il contient, n'est rien d'autre que son passage en souvenir, sa mise en réserve dans la masse de nos moments passés qui s'entrepénètrent, et cela sans le contrôle de notre activité consciente, de notre raison.

Comme notre personnalité, la totalité de l'univers matériel lui-même, pour Bergson, représente un *analogon* de notre mémoire, le croisement de deux mouvements inverses qui s'appellent maintenant vie et matière. Il n'est pas une réalité de notre monde en évolution, espèce, organisme individuel ou particule matérielle, *qui ne soit le fruit de ce double mouvement originaire* : mouvement d'actualisation ou de division par lequel cette réalité a

³⁶⁶ *É. C.*, p. 259.

³⁶⁷ Voir *supra*, chap. 4.

pris forme, c'est-à-dire s'est séparée et posée pour son propre compte, et un mouvement de virtualisation ou de rassemblement par lequel cette réalité concentre en elle-même une pluralité, une *potentialité* qu'elle empêche de se dissiper. Tel est le sens que nous donnons finalement à la thèse bergsonienne de l'autocréation qui implique ou enveloppe, par essence, cette dualité de mouvements tant au niveau de la vie psychologique qu'à celui de la vie biologique. Si la vie est tendance, la matière est la tendance inverse, « antagoniste »³⁶⁸. Mais il ne s'agit pas de mettre ainsi ces deux tendances l'une en face de l'autre dans l'espace (ce qui serait contradictoire par définition), puisque c'est en terme de durée qu'il faut les penser, c'est pourquoi Bergson, fidèle à sa méthode, nous invite à méditer sur le sens d'une métaphore importante à laquelle nous avons déjà fait allusion, celle de « l'obus qui a tout de suite éclaté »³⁶⁹. Il y a donc bien éclatement ou explosion en fragments ou éléments divers qui, en même temps, se reconquiert, car l'élément, si petit soit-il, est encore une conquête sur la dispersion, une réserve pour un nouvel éclatement. Ainsi coexistent la puissance et l'acte, l'indétermination et la détermination, l'action qui se fait et celle qui se défait par lesquelles *il y a émergence de nouveauté, création de formes nouvelles, autocréation*. Cette coexistence est notre monde en évolution, *la création continue d'imprévisible nouveauté*. Tel est le fait, *la description d'un phénomène* que nous avons qualifié d'« émergentiste » et qui caractérise l'autocréation du vivant.

Peut-être ne sommes-nous pas loin ici de comprendre que ces deux mouvements inverses dont nous parlons n'en sont qu'un et que non seulement l'actualisation *accompagne* la virtualisation, mais qu'elle *est* aussi la virtualisation, que la dépense de l'énergie est aussi sa mise en réserve. C'est pourquoi la vie tente d'obtenir de la matière une certaine conservation, qui est l'accumulation d'une énergie vouée par elle-même à la dispersion, et une certaine création qui est l'explosion soudaine de cette même énergie accumulée dans une direction imprévue³⁷⁰ :

De sorte que la vie tout entière, animale et végétale, dans ce qu'elle a d'essentiel, apparaît comme un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des

³⁶⁸ *É. C.*, p. 259.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 99.

³⁷⁰ Voir *ibid.*, p. 253 et 256.

canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés³⁷¹.

Certes, la vie ne peut guère obtenir ces deux résultats du même éléments matériel, mais elle l'obtient des deux éléments distincts. Ainsi la fonction chlorophyllienne des végétaux, dont la création exige une grande dépense d'énergie, se consacre à l'accumulation de l'énergie solaire par la fixation du carbone et de l'azote ; le système nerveux de plus en plus complexe des animaux, qui implique une différenciation avec la plante par une mobilité plus grande, permet en plus l'explosion de l'énergie dans des directions de plus en plus indéterminées. La vie tourne donc à son profit l'obstacle matériel, tel est son sens dialectique, son combat. C'est en terme aussi d'*énergeïa* qu'il faut penser la différenciation, l'évolution du vivant, c'est-à-dire le surgissement de nouvelles formes d'organisation vers un potentiel de création plus grand, plus ouvert, plus diversifié.

6.7.4 *L'autocréation de la durée*

Quelles conséquences pouvons-nous tirer d'une telle interprétation du phénomène de l'autocréation chez Bergson ? D'une part, que la matière est une dimension de la durée, qu'elle a elle-même à ce titre une durée. Mais plus encore, que la matière, c'est-à-dire ce qui se défait, n'est plus seulement une dimension négative, elle est aussi l'actualisation même de la durée en tant que durée, en tant qu'elle sympathise avec l'essence de la durée. En d'autres termes et aussi étonnante que puisse être cette définition du point de vue du bergsonisme, la matière est *ce qui fait que la créativité de la vie se fait*. L'acte de ce qui est virtuel, en tant que virtuel, est la matérialité même. La matérialité doit donc apparaître non plus simplement et uniquement comme ce qui divise la durée ou ce qui tend vers la spatialisation, mais aussi comme le fait que *la durée se réfléchit dans cette division pour la transformer*. Ainsi, cette division qui est une forme d'organisation, au lieu d'être faite, « se fait » par et « à travers ce qui se défait ». La durée se réfléchit donc comme active à travers la passivité.

Mais pour qu'elle puisse être telle, il faut que sa réflexion se construise dans la matérialité. Ainsi cette réflexion n'est pas pour elle un être mais un *devenir* ; cette réflexion

³⁷¹ *Ibid.*, p. 254.

n'est donc pas une essence mais une forme virtuelle qui *survient* dans le présent comme forme *nouvelle*. Dans cette perspective autocréationniste poussée dans ses ultimes conséquences, la matière n'est pas simplement une négation ou une simple détente, mais une *dimension* dans laquelle la durée *se fait*, dans et par laquelle elle apparaît comme *autocréatrice*. En d'autres termes, la matière va donc construire la vie et, aussi paradoxal que cela puisse paraître, *ce qui se défait va faire ce qui se fait*. *La matière est créatrice parce qu'elle participe de la durée* et, dans cette *autocréation*, la durée apparaîtra aussi comme ce qui fait participer l'effet à sa cause, la partie au tout, la dimension matérielle à la dimension virtuelle. Elle apparaîtra telle par le pouvoir de sympathie de la partie à l'égard du tout, du présent à l'égard du passé, par le pouvoir qu'a la matière (le corps, le cerveau) d'agir de telle sorte que la durée se fasse au lieu d'être faite. Cette conception de la matière comme différenciation de la durée, tout à fait cohérente avec la thèse de l'autocréation, entre aussi « en résonance » avec la thèse de la création continue d'imprévisible nouveauté *de la vie à travers l'homme*, d'une vie qui *se fait conscience d'elle-même* et dont le destin, semble-t-il, soit de *continuer* l'action créatrice elle-même à travers certains individus exceptionnels tout en évitant le piège ou le risque des sociétés closes et de l'idolâtrie propre aux religions statiques³⁷².

La vie tout entière est donc une création, dans le présent, de la durée, mais une création qui n'aurait pas de *sens* sans la matière qui la construit également en démontrant son pouvoir de participer à la durée, son pouvoir de faire de la durée non pas un pur virtuel séparé de l'actuel, mais au contraire l'acte de ce qui est virtuel en tant que virtuel. La matière, plus qu'un simple relâchement ou éparpillement, participe de l'autocréation en sympathisant avec la durée, en se réappropriant la dimension créatrice de la durée qui se réfléchit en elle. Ainsi l'activité vitale et la forme émergente ne sont-elles pas « données » mais *générées à travers un double mouvement originaire qui inclut la matérialité*. Pourtant n'y a-t-il pas dans cette description non pas deux mais trois éléments, durée, matière et vie ? Voilà un épineux problème qu'il faut à tout le moins soulever dans cette dernière section, voire peut-être lui

³⁷² C'est là en effet un problème qui sera soulevé dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* et que nous ne pourrions, pour des raisons qui semblent maintenant évidentes, développer davantage.

apporter quelques éclaircissements. La conception dialectique de l'autocréation ouvrirait-elle sur un monisme, celui de la durée ? La thèse dualiste ne suffit-elle pas à rendre compte de l'émergence de la nouveauté dans l'ordre du vivant ?

Ces réflexions nous conduisent donc à une remarque importante. La notion de vie, telle que nous l'avons définie, renvoie à un acte de création, à un mouvement originaire, celui de la tension opposé à un autre mouvement, non moins originaire, de détente celui-là, acte de décréation qui définit la notion même de matière : c'est le moment du dualisme. Mais la durée serait, en quelque sorte, l'ensemble de ces deux mouvements de création et de décréation qui n'est nul autre que *l'autocréation elle-même* : c'est le moment du monisme. Ces deux mouvements de virtualisation et d'actualisation, qui ne peuvent être pris ou conçus séparément que par abstraction, renvoient donc à un mouvement plus vaste, plus dense qui ouvre sur *l'expérience de l'unité elle-même*. Cette expérience, en tant qu'elle est à *faire*, en tant qu'elle *se fait* doit être appréhendée sur le fondement d'une participation et d'une ouverture *du vivant au vivant*, de la vie psychologique de l'homme à la vie biologique de la nature. Ainsi « ce qui fait que tout se fait », la durée, se comprend désormais à partir de cette dualité et l'essence de l'autocréation, par conséquent, implique bien deux actions fondamentales, à savoir la création et la décréation, puisqu'elle exprime la « rencontre » d'une réalité qui se fait (la vie) à travers une réalité qui se défait (la matière).

Il ne faut donc pas confondre non plus cette conception dialectique de l'autocréation qui implique une *coïncidence des inverses* avec « l'identité des opposés » elle-même assurée par une certaine démarche « dialectique ». Pour Bergson comme pour Hegel d'ailleurs dans un certain sens, l'analyse du réel à laquelle se livre notre entendement a quelque chose d'incomplet, de réducteur : elle aboutit à poser des essences contradictoires et irréconciliables et nous condamne, en quelque sorte, à une immobilité désespérante. Elle pose l'un à part du multiple, la qualité à part de la quantité, l'âme à part du corps. Le devenir autocréateur du monde et de la conscience, auquel nous ouvre la philosophie de Bergson, nous montre au contraire que chaque terme *passe dans son opposé et réciproquement*. Toutefois Hegel a cru que l'entendement pouvait se surmonter en raison, et que la connaissance elle-même pouvait opérer l'unité des termes qu'elle avait d'abord opposés. Mais jamais on ne fera du mouvement en combinant des essences immobiles. Ce que le *concept* échoue à faire, le

*temps*³⁷³ l'assure depuis toujours : il n'a pas à combiner des opposés statiques ; il est lui-même un mouvement ou plutôt *deux mouvements*, et chacun d'eux est empêché par l'autre d'aller jusqu'au bout de lui-même et de sombrer dans l'immobilité.

6.7.5 *Le caractère endogène et autarcique de l'autocréation*

Ainsi la nouveauté est donc bien l'effet, dans le monde matériel, d'une tendance à l'activité présente dans le présent. Cette tendance à l'activité est bien un acte de création inscrit dans la vie, une virtualité qui *tend* à s'actualiser, à *émerger* dans le sens d'une affirmation de soi qui intègre en elle-même sa négation, sa finitude comme constitutive de son essence, mais aussi en tant qu'elle participe à la création de l'avenir par le pouvoir qu'a la nouveauté du présent de lui donner une forme d'« ouverture », de la « dilater ». Ce futur là n'a de sens que dans le devenir du présent, non comme l'autre présent qui va survenir en supprimant ce présent-ci, puisqu'il est imprévisible et que chaque événement qui survient est nouveau. Cette « nouveauté » pourrait « s'expliquer », c'est-à-dire se réduire à de l'identité si nous pouvions, comme le fait notre intelligence, projeter ce futur en dehors du présent, *si nous pouvions en avoir une idée à l'avance*. Le temps ne serait plus alors que le déroulement d'un « sens » dans lequel le présent, par conséquent, n'aurait aucun poids, aucune incidence réelle. Mais, dans la perspective de *L'Évolution créatrice*, « la durée de l'univers ne doit faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place »³⁷⁴, et « le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même »³⁷⁵, ce qui veut dire, en d'autres termes, que l'avenir prendra la forme d'un sens renouvelé par l'action génératrice du présent, par la temporalité. Ce qui implique aussi que l'autocréation ne doit pas être conçue comme une « chose » qui crée et une autre qui est créée, mais plutôt comme une *interaction continue* entre ce qui crée et ce qui est créé. Il faut donc, par conséquent, que la nouveauté ne soit pas simplement un effet, un acte qui résulte d'une puissance ou une manifestation du tout. *Il faut que cet effet participe du tout, qu'il sympathise avec la dimension autocréatrice du temps*. Il faut que le nouveau ne soit pas simplement un phénomène qui *émane* d'une raison ou d'une cause divine ou

³⁷³ « Le temps est invention ou il n'est rien du tout », *É. C.*, p. 341.

³⁷⁴ *É. C.*, p. 339, souligné dans le texte.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 340.

transcendante, mais un phénomène (*phaïnoménon*) qui *participe* d'une *dialectique* dont il *émerge*.

La matérialité ne doit plus, dans cette perspective, être pensée comme ce qui est posée extérieurement à l'affirmation, comme étant exclue de celle-ci, c'est-à-dire comme déficit, mais comme ce qui fait partie intégrante de la définition même de la vie, en tant qu'elle *s'affirme à travers sa négation*. C'est à travers la matérialité que la vie prend forme, « se réfléchit », s'affirme dans sa différence comme créatrice de nouveautés imprévisibles et, donc, *se crée*. Il faudrait aussi se garder de concevoir le phénomène émergentiste de l'autocréation que nous avons tenté de décrire strictement du point de vue d'un conflit externe entre les organismes vivants et leur milieu. *L'Évolution créatrice* nous apprend au contraire que ce n'est là que la face visible de l'iceberg, que la manifestation d'un conflit plus fondamental, interne celui-là à la vie elle-même. La vie évolue et se complexifie non seulement dans la relation ou la lutte entre les organismes et leur milieu, mais aussi dans la relation interne entre une tendance à l'activité et une tendance à l'extension dont elle dépend. En d'autres termes, la vie agit sur la matière et réciproquement non pas simplement de l'extérieur, mais de l'intérieur, dans son *immanence*, par inversion, en introduisant *une partie d'elle-même à ce qu'elle devient*. Ainsi la nouveauté ne survient-elle que dans la détente d'une tension qui s'inverse, que dans la forme spatio-temporelle qu'elle prend lorsqu'elle se matérialise — en ce sens elle est bien une virtualité qui s'actualise en se différenciant.

Ne faudrait-il pas alors penser l'autocréation elle-même que sous le mode d'une dialectique, c'est-à-dire de deux mouvements inverses qui auraient comme propriétés fondamentales de s'auto-organiser, de faire émerger le nouveau ? Et le nouveau peut-il émerger ailleurs que dans la synthèse, elle-même en devenir, de cette dualité originaire qui est l'autocréation elle-même ? Dans cette perspective, l'autocréation demeure non seulement *endogène*, puisqu'elle conserve son caractère émergentiste, mais aussi *autarcique* puisque aucun Dieu ne la fonde. Telle est en quelque sorte la réponse que nous pourrions donner à la question fondamentale que posait Michel Jouhaud dans son excellent article sur Bergson³⁷⁶.

³⁷⁶ Michel Jouhaud, *art. cit.*, p. 214 : « La création de soi par soi ne peut plus être conçue comme autarcique. Reste-t-elle endogène ? ».

6.8 Le paradoxe de l'autocréation

En effet, il y a bien contingence dans le réel, donc création de nouveauté dans la ou les forme(s) qui émerge(nt) de la rencontre de la matière et la vie dans le processus évolutif de l'autocréation du vivant, sans qu'il y ait pour autant un « sens » transcendant qui *l'explique* ou qui en serait l'origine. Par contre, ce qui est *immanent* à notre avis n'est pas le sens en tant que « donné » ou posé dans l'Absolu ou un plan divin, mais *la création du sens elle-même*, ce qui nous sépare radicalement, par conséquent, d'une certaine conception spiritualiste qui, poussée à sa limite, conduirait à l'idée d'une supraconscience ou d'un Dieu créateur de l'univers. Mais la perspective immanentiste et émergentiste nous renvoie aussi, à travers Bergson lui-même, à ce que nous pourrions appeler une *ontologie de l'incertitude*, à ce que Alain de Lattre appelle aussi une « ontologie de la perplexité »³⁷⁷. En effet, il serait contraire, voire incohérent vis-à-vis la thèse de l'autocréation telle que nous l'interprétons, de prétendre qu'il puisse exister un sens — de l'univers, de la vie — autre que *rétrospectif*. Mais, objectera-t-on, qu'est-ce qui prouve que ce « sens » n'est pas déjà « donné » à l'origine et que nous ne faisons, à la lumière de notre raison ou de notre science, qu'en « découvrir » l'existence ? Cette hypothèse, bien qu'intéressante, doit être rejetée en raison du caractère radical de la thèse de l'autocréation. L'énoncé selon lequel la vie est par essence imprévisible signifie qu'il n'y a pas un sens ou un but *a priori* contenu dans cette essence ! L'évolution n'est pas un « développement » puisqu'elle est *créatrice*. De plus, le problème que pose une telle hypothèse c'est l'existence même du sens : d'où vient-il ? Qui l'y a mis et pourquoi ? Cette interrogation nous renvoie, encore une fois, à l'hypothèse métaphysique d'une *transcendance* qui est difficilement compatible avec la perspective autocréationniste et naturaliste que nous défendons dans ce travail. Il ne s'agit donc pas, il ne s'est jamais agi d'ailleurs, de penser la création comme un acte originel transcendant par rapport au monde. Cette thèse est à rejeter totalement puisqu'elle serait, encore une fois, en contradiction avec la conception même de l'autocréation. En effet, si nous dissociions la thèse de l'autocréation de la référence à une cause transcendante, et par conséquent du schéma d'un Dieu créateur, et que nous l'interprétons comme n'ayant pas d'autre *origine qu'immanente et temporelle*, nous

³⁷⁷ Alain de Lattre, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990.

pouvons alors, de façon cohérente, comprendre qu'elle renvoie tout en le mettant philosophiquement en valeur à un *phénomène émergentiste et autarcique*.

La philosophie bergsonienne ouvre-t-elle toutefois une brèche en direction de la transcendance ? Si oui, n'y a-t-il pas dès lors incompatibilité ou paradoxe au cœur d'une telle interprétation ? Car comment concilier une thèse émergentiste avec l'hypothèse d'une transcendance, d'un Dieu créateur ? Y a-t-il une telle allusion à l'existence d'une forme de transcendance divine chez Bergson ? Si tel est le cas (ce que nous examinerons plus en détail dans notre conclusion), il faudra s'en dissocier ne serait-ce que pour être cohérent encore une fois avec l'interprétation que nous avons donnée.

En fait et pour terminer, notre conception de l'autocréation du vivant ne renvoie pas spécifiquement à une stratégie de libération du « poids » de la matière et, bien qu'elle ne nie pas la valeur de l'esprit comme force créatrice, elle ne débouche pas sur une forme de spiritualisme transcendant ; cette conception implique plutôt que toute forme créée, tout *émergeant*, le système nerveux ou la conscience par exemple, est la résultante *non prévisible et radicalement nouvelle* d'un long processus historique, d'une interaction entre des forces contraires qui se sont dissociées en grandissant, entre une action qui se fait et une autre qui se défait, ces forces étant, par définition, immanentes à la nature, à la *phusis* :

« Ainsi, l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes³⁷⁸.

C'est précisément sur un tel plan que nous avons tenté de situer notre réflexion sur la question de l'autocréation. Elle débouche finalement sur une forme de dualisme, sur une conception dialectique et immanentiste qui implique un processus de création et de décréation, c'est-à-dire un double mouvement *originel* constitutif de la nature comme de la conscience, au cœur duquel la question de l'émergence et le problème de la nouveauté trouvent leur signification philosophique. Ne revenons-nous pas, en fait, au constat fondamental, à cette formule philosophique la plus éloquente pourrait-on dire de Bergson qui avait, dès le début, inspiré cette recherche, et qui caractérise au plus haut point le vivant, à

³⁷⁸ *É. C.*, p. 130.

savoir « la création continue d'imprévisible nouveauté » ? N'est-ce pas cette thèse justement que nous avons tenté de comprendre et de justifier tout au long de ce travail tant sur le plan psychologique que biologique ? C'est bien en effet du point de vue de la question de l'émergence, d'un dualisme émergentiste que nous avons tenté de jeter une certaine lumière sur le phénomène de l'autocréation auquel renvoie justement la philosophie de Bergson.

Finalement, la thèse de l'autocréation, qui accorde une place centrale au phénomène de l'originalité comme à celui de l'origine, à la nouveauté émergente, elle-même porteuse de ces deux dimensions ou *sens* dont elle est la *synthèse* ou la *coïncidence* — activité - passivité, affirmation - négation, virtualité - actualité, vie - matière, création - décréation, — n'exprime-t-elle pas toujours que des degrés ou des intensités propres à *la durée elle-même* ? En ce sens, la notion d'autocréation n'apporte-t-elle pas une dimension nouvelle à la durée bergsonienne, une durée qui ouvre sur le constat pur et simple du jaillissement ininterrompu de nouveauté dont il est difficile, voire impossible, de dire ce qu'elle sera *avant* qu'elle ne surgisse dès lors qu'elle se définit comme imprévisible, mais aussi, *par conséquent*, sur la prise de conscience de *l'incertitude elle-même* et sur la perplexité certes qui en résulte, et aussi — et pourquoi pas ? — n'ouvre-t-elle pas finalement sur une vision *tragique* de l'existence ? Reste que c'est bien dans la prise en compte essentielle de cette relation *originelle*, de cette dialectique immanente, à l'œuvre dans *la* vie comme dans *notre* vie, que nous renvoie la pensée de Bergson, et que notre lecture a tenté, un tant soit peu, de mettre en valeur.

CONCLUSION

LE NATURALISME DE BERGSON

D’où vient, comment comprendre que quelque chose existe ? Ici même, dans ce présent travail, quand la matière a été définie par une espèce de descente, cette descente par l’interruption d’une montée, cette montée elle-même par une croissance, quand un Principe de création enfin a été mis au fond des choses, la même question surgit : comment, pourquoi ce principe existe-t-il, plutôt que rien ?¹

[...] que toutes choses manifestent une existence de même nature que celle de la définition du cercle, ou celle de l’axiome $A=A$: le mystère de l’existence s’évanouit, car l’être qui est au fond de tout se pose alors dans l’éternel comme se pose la logique même.²

1. *Le rejet de la transcendance*

La question de Dieu

Il nous reste maintenant, en guise de conclusion, à expliquer pourquoi nous rejetons l’hypothèse de la transcendance comme réponse possible à la question du fondement de l’autocréation, à synthétiser les raisons pour lesquelles nous adhérons à la solution immanentiste que nous avons défendue à l’intérieur de ce travail à travers notamment une interprétation du concept d’émergence et une relecture de la notion d’élan vital, et enfin nous

¹ É. C., p. 275.

² *Ibid.*, p. 277.

verrons en quoi une telle réflexion sur l'autocréation ouvre à la fois sur une philosophie de la nature et une anthropologie de la liberté.

Nous avons posé, en exergue de la Deuxième Partie de cette recherche, une question que Bergson lui-même formulait au tout début de *L'Évolution créatrice*, question donc fondamentale à laquelle il fallait répondre et qu'il ne serait peut-être pas inutile de rappeler :

Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général ?³

On sait maintenant que la réponse est affirmative. La discussion des principes de la thermodynamique conduira Bergson à se représenter la matière, non pas comme chose, mais comme mouvement, comme un *geste créateur qui se défait*, et la vie, mouvement elle aussi mais de sens contraire, comme *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*. Le résultat de la rencontre de ces deux mouvements opposés, la synthèse de cette dialectique immanente du réel s'appelle *l'organisation*⁴, c'est-à-dire un *modus vivendi* qui n'est nulle autre que la nouveauté elle-même. Or, nous avons démontré, sur la base d'un argument analogique (la durée de la conscience), mais aussi à partir de l'expérimentation des sciences du vivant qui sont en plein essor à l'époque où Bergson rédige *L'Évolution créatrice*, que l'évolution de notre caractère ou de notre personnalité se déroule comme la grande évolution, par élan et retombée, selon la loi du développement en gerbe⁵, qu'il y a donc effectivement *analogie entre le psychique et le cosmique*. Ainsi nous expérimentons en nous-mêmes, à notre échelle réduite mais authentiquement, la créativité de la nature dans sa poussée promouvante comme dans ses retardements et ses faiblesses :

La matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui *se fait*, nous en sommes⁶.

³ *É. C.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁵ *Ibid.*, p. 100 et 119.

⁶ *P. M.*, p. 137, nous soulignons.

L'homme est donc intégré dans un cosmos qui n'est pas immobile ou simplement répétitif. Il participe, à son rang, à un effort créateur à l'œuvre dans la nature, et qui vient de plus loin que lui. Mais alors, comment expliquer la présence de Dieu dans une philosophie qui admet la doctrine émergentiste de la création ? L'émergentisme est-il compatible avec l'idée métaphysique d'un Dieu créateur ? Cette idée ou plutôt cette *définition* de Dieu, qui apparaît pour la première fois dans *L'Évolution créatrice*, est-elle nécessaire à la compréhension d'une problématique de l'émergence ? Comment Bergson lui-même en arrive-t-il à la formuler ? Pourquoi juge-t-il nécessaire de la postuler ? Cette hypothèse est-elle pertinente et constitue-t-elle un fondement légitime ?

Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté⁷.

Cette première définition de l'idée de Dieu dans l'œuvre de Bergson ne laisse en aucune façon présager que nous avons affaire au Dieu judéo-chrétien puisqu'il « n'a rien de tout fait »⁸, mais plutôt à un Dieu qui s'apparente — quoique ce ne soit vraiment pas le cas — à celui de Spinoza, un Dieu immanent à la nature (nature naturante) puisqu'il est « vie, action, liberté ». Dans une lettre importante au père de Tonquédec datant du 20 février 1912, Bergson précise à nouveau sa position sur la question de Dieu telle qu'elle est formulée dans *L'Évolution créatrice* et qui dérive notamment de l'observation des faits positifs amassés par la biologie et qui sont à la base de sa pensée évolutionniste :

[...] de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général⁹.

⁷ *É. C.*, p. 249, souligné dans le texte.

⁸ Voir *supra* chap. I où nous avons discuté de la question de la laïcisation de l'idée de création chez Bergson.

⁹ Lettre de Bergson à J. de Tonquédec, 20 février 1912, *Mélanges*, p. 964.

Il est vrai que si l'on pense à l'existence du pouvoir créatif de la vie, de la durée du monde elle-même — qui n'est pas la création de l'homme — alors sommes-nous portés à penser qu'elle relève peut-être d'une conscience supérieure, d'une supraconscience. Mais c'est philosophiquement qu'il faut questionner les énoncés : car comment expliquer le raisonnement de Bergson selon lequel d'un ensemble de faits attestés par la biologie, notamment celui de la création¹⁰, « se dégage nettement » l'idée d'un Dieu créateur ? Rien n'est moins clair ! Qu'est-ce qui justifie une telle implication ? Ces considérations nous ramènent donc à la question de la nature et de l'origine de l'élan vital. C'est sur ce plan, croyons-nous, que toute l'argumentation spiritualiste de Bergson en faveur de la transcendance se joue. *Nous affirmons que la conception bergsonienne de l'élan vital s'inscrit à l'intérieur d'un cadre spiritualiste d'interprétation duquel justement nous voulons sortir.*

D'où vient l'élan vital ? Quels sens faut-il donner à ses manifestations ? L'élan vital lui-même nous dira Bergson est fini. Sa finitude apparaît d'abord, on l'a vu, par analogie avec la nôtre ; elle se justifie en outre par des arguments propres, fondés sur les échecs de l'évolution, ses stagnations, ses enlisements, parfois ses retours en arrière. En effet, l'élan vital :

[...] ne peut surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte. [...] De là une disharmonie frappante et choquante, mais dont nous ne devons pas rendre responsable le principe même de la vie¹¹.

Du fait de ses limites, l'élan vital se bloque et se met à tourner sur place ; il lui faudrait s'ouvrir vers une créativité indéfinie, il a tendance à se clore. Devons-nous en rester là ? Ou faut-il croire que, par-delà l'élan vital, notre créativité puise à une Source cette fois réellement infinie, qui fonderait enfin pour de bon la création humaine de soi par soi¹² ? Mais ce qui est infini est-il nécessairement transcendant ? Marcel Conche fait remarquer que

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *É. C.*, p. 254-255.

¹² C'est bien là l'hypothèse formulée par Michel Jouhaud, voir *art. cit.*, p. 209.

« l'idée d'infini est, chez Bergson, quasiment absente »¹³. Ce qui n'est pas faux. Toutefois, il y a une certaine lecture de ces notions fondamentales d'« infini », de « perfection » et d'« absolu » chez Bergson qui pourrait, en effet, éclairer notre position sur l'autocréation et, *ipso facto*, notre critique de la notion même de transcendance.

En fait, l'absolu n'a rien d'extraordinaire. Il désigne la chose *elle-même*, quand elle est appréhendée directement, et non par des symboles ou des points de vue extérieurs. La science, quand elle s'intéresse à la matière, touche un absolu (de dispersion, de répétition) ; l'intuition, quand elle s'intéresse à la durée, touche un absolu (de concentration, de création). C'est en ce sens, pour Bergson, « qu'*absolu* est synonyme de *perfection* »¹⁴ : « L'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est »¹⁵. Mais, cet absolu est encore infini :

Vu du dedans, un absolu est donc chose simple ; mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on aura jamais fini de rendre la monnaie. Or, ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition, un infini¹⁶.

Ainsi, absolu, parfait, infini, ne sont pas ici des attributs de Dieu, mais *des attributs de la moindre chose en tant qu'elle dure*. C'est là un argument qu'il faudra retenir.

Rôle et limite de l'intelligence

Quoi qu'il en soit, la recherche bergsonienne de la transcendance implique le rejet de toute solution qui ferait appel aux seules ressources humaines. L'élan vital, en tant qu'il est fini, vient buter sur le problème de l'ouverture ; pour le remettre en mouvement et briser le cercle où il s'enferme, il faudrait donc lui faire subir une greffe, lui faire bénéficier d'un relais. Cette greffe ou ce relais, l'intelligence n'est-elle pas de nature à l'apporter ? En effet, *L'Évolution créatrice* nous explique que :

¹³ Marcel Conche, *Philosopher à l'infini*, Paris, PUF, p. 127.

¹⁴ *P. M.*, p. 179, souligné dans le texte.

¹⁵ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶ *Ibid.*

Le cerveau humain est fait, comme tout cerveau, pour monter des mécanismes moteurs et pour nous laisser choisir parmi eux [...] il diffère des autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter [...] est indéfini. Or, du limité à l'illimité, il y a toute la différence du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une différence de degré, mais de nature¹⁷.

Cette différence de l'animal à l'homme s'affirme plus encore dans le célèbre parallèle entre l'intelligence et l'instinct. Si l'instinct connaît des choses, il ne connaît que ces choses mêmes, et rien de plus. L'intelligence ne connaît rien, sinon des rapports¹⁸. En fait, l'intelligence est essentiellement formelle, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'une application indéfinie, qu'elle peut donc, si l'on peut dire, s'évader de sa destination première qui est d'inventer des outils et des machines. L'intelligence, appuyée sur le langage, « s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées »¹⁹. L'intelligence, dira Bergson dans *Les Deux Sources*, se dilatant par son effort propre, a pris un développement inattendu. « Elle a affranchi les hommes de servitudes auxquelles ils étaient condamnés par les limitations de leur nature »²⁰, et il ajoutera :

Dans ces conditions, il n'était pas impossible à certains d'entre eux, particulièrement doués, de rouvrir ce qui avait été clos et de faire au moins pour eux-mêmes ce qu'il eût été impossible à la nature de faire pour l'humanité. Leur exemple a fini par entraîner les autres, au moins en imagination²¹.

Ce que ces hommes inspirés ont fait, l'ont-ils fait par eux seuls, dans l'immanence de leurs facultés propres ? Toute la question est là, et nous savons que Bergson répondra non. Il demeure néanmoins que dans ce contexte précis où nous la présentons et telle que Bergson la définit justement, *l'intelligence joue un rôle libérateur*, ce que ses adversaires intellectualistes n'ont pas assez vu. Or, si l'intelligence joue un rôle libérateur, pourquoi n'assumerait-elle pas, sans que nous ayons à sortir de l'immanence, le relais de l'élan vital défaillant, lorsque celui-ci échoue à passer du clos à l'ouvert ? Si l'intelligence, de par son

¹⁷ *É. C.*, p. 263-264.

¹⁸ *Ibid.*, p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 160.

²⁰ *D. S.*, p. 56.

²¹ *Ibid.*

caractère formel, est principe d'ouverture, ce qui en fait un instrument universellement applicable, pourquoi n'assumerait-elle pas dans *l'ordre éthique et axiologique* les fonctions qu'elle accomplit dans l'ordre de la technique et de la science ?

Or Bergson refuse une telle perspective et répond que l'intelligence ne suffit pas. Pourquoi ? Parce qu'elle reste malgré tout grevée de lourdes hypothèques. Premièrement, sur le plan éthique, l'intelligence peut exercer un « pouvoir dissolvant »²², soit qu'elle conseille l'égoïsme²³, soit qu'elle fasse entrevoir à l'homme la certitude déprimante de sa mort²⁴. C'est dans ce contexte particulier de notre expérience humaine, trop humaine, qu'entre en jeu la « fonction fabulatrice »²⁵ de l'intelligence qui intervient à titre compensatoire sous la forme d'un mécanisme de défense. Mais là n'est peut-être pas l'essentiel de la réponse de Bergson. Car, dans un deuxième temps, la principale insuffisance de l'intelligence, déjà présente dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, a été longuement développée dans *L'Évolution créatrice*, parallèlement aux textes qui attribuent par ailleurs à l'intelligence le pouvoir libérateur qui vient d'être évoqué. En effet, l'intelligence analytique, discursive, morcelante et spatialisante se modèle sur le mouvement de la matière. C'est pour cette raison qu'elle remporte ses plus grands succès dans le domaine de la physique. Mais, comme on l'a vu, elle les paie par « une incompréhension naturelle de la vie »²⁶, c'est-à-dire de tout ce qui est imprévisibilité, créativité, nouveauté, qu'elle tend constamment et inéluctablement à rabattre sur le plan de l'objectif, du mesurable et du déterminé, c'est-à-dire de l'espace. Mais *le jaillissement continu de l'imprévisibilité n'est-il pas en lui-même incompréhensible ?*

Mais Bergson cherche une « réponse » à la question du fondement de l'autocréation et il tentera de la justifier à partir de l'hypothèse métaphysique de la transcendance. Dès lors, le pouvoir libérateur de l'intelligence s'étendra, par les vertus de l'invention scientifique et technique, jusqu'à reculer les limites de notre existence besogneuse, mais ne constituera pas

²² *Ibid.*, p. 127.

²³ *Ibid.*, p. 126.

²⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁵ C'est un concept clé que l'on retrouve dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, notamment au chapitre II, p. 111 à 115 ; p. 123 à 130 ; p. 137 à 140 ; p. 201 à 210.

²⁶ *É. C.*, p. 166.

l'ultime solution au problème de l'origine. C'est pourquoi, la mécanique, comme il sera dit au dernier chapitre des *Deux Sources*, requiert une mystique, condition préalable de l'arrachement à l'étreinte des nécessités. Mais, encore une fois, le pouvoir de l'intelligence pour Bergson ne va pas plus loin. Il ne nous fait pas pénétrer dans la « terre promise », si l'on entend par là une *spiritualité* qui « franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité »²⁷. Ici encore, en effet, si le caractère formel de l'intelligence l'assure de varier indéfiniment ses applications discursives, lui permettant par là même de s'aventurer au-delà de sa vocation technique première, il lui interdit aussi du même coup la connaissance *unitive* :

[L'intelligence] a une destination spéciale et, lorsqu'elle s'élève dans ses spéculations, elle nous fait tout au plus concevoir des possibilités, elle ne touche pas une réalité²⁸.

Ainsi la connaissance unitive serait hors de notre portée s'il ne subsistait, autour de l'intelligence, une « frange d'intuition » qu'il conviendrait de « fixer », d'« intensifier » et de « compléter en action »²⁹ : triple exigence que Bergson entreprendra d'appliquer précisément à ce type particulier d'intuition qu'est « l'expérience mystique »³⁰.

Sans doute, disent encore *Les Deux Sources*, « l'invention, qui porte en elle la réflexion, s'épanouit en liberté »³¹ ; mais dans la mesure où l'intelligence se modèle sur le mouvement constitutif de la matière, et tel est l'argument principal de Bergson, elle participe à sa « retombée », et ses efforts de libération ne vont pas jusqu'à la percée décisive ; par conséquent, *la question du fondement de l'autocréation ne trouve pas sa raison dans les ressources de l'intelligence pure*. L'élan vital, après avoir enregistré un grand nombre de poussées victorieuses, a dû déclarer forfait devant le problème de l'ouverture, il reste en quelque sorte « à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner »³². Comme le remarque

²⁷ *D.S.*, p. 233.

²⁸ *Ibid.*, p. 224.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Voir *D. S.*, chap. III.

³¹ *Ibid.*, p. 222.

³² *É. C.*, p. 128.

Michel Jouhaud, « la philosophie bergsonienne n'a plus le choix. Il lui faut aborder la Transcendance »³³.

L'hypothèse de la transcendance

La philosophie bergsonienne n'a-t-elle vraiment plus le choix ? Telle est la question. Tel est aussi l'enjeu de cette recherche que de tenter d'y répondre. Ne sommes-nous pas ici même à un point tournant du bergsonisme, à une sorte de carrefour, à ce que Frédéric Worms appelle fort justement « l'alternative fondamentale de tout le bergsonisme »³⁴ : « ni un principe transcendant et extérieur, acte pur ou être suprême, ni une immanence sans sujet ou sans acte, sans activité ou sans subjectivité »³⁵, alternative ou alternance qui crée par conséquent une certaine forme d'ambiguïté qu'il faut trancher. Mais comment ? Cette intuition particulière qu'est l'expérience mystique implique-t-elle nécessairement un rapport à la transcendance ? Il est clair, et nous donnerons raison à Bergson sur ce point, qu'elle ne relève pas spécifiquement des ressources de notre intelligence, mais faut-il alors la concevoir comme relevant d'une cause divine ? Pourquoi aurions-nous besoin de Dieu pour justifier ou fonder la thèse de l'autocréation ? Comment dès lors, puisqu'il faut bien suivre cette hypothèse ne serait-ce que pour la réfuter, définir le transcendant ? Le « transcendant ne peut être que donné, il ne peut être déduit ni construit »³⁶.

Nous reconnaissons pourtant que l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive. Elle ne serait tout à fait convaincante que si celui-ci était arrivé par une autre voie, telle que l'expérience sensible et le raisonnement fondé sur elle, à envisager comme vraisemblable l'existence d'une expérience privilégiée, par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant³⁷.

La conception ou la découverte bergsonienne de la transcendance a par le fait même des caractères qui l'apparente à une révélation, c'est-à-dire à une connaissance qui *vient de plus*

³³ Michel Jouhaud, *art. cit.*, p. 211 ; voir aussi p. 209.

³⁴ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p. 244.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ M. Jouhaud, *art. cit.*, p. 211.

³⁷ *D. S.*, p. 263.

haut que l'homme. Mais c'est ici que nous nous sommes confrontés, inéluctablement, à ce que Michel Jouhaud appelle « le paradoxe de l'autocréation chez un être fini », celui « d'enraciner cette autocréation dans la Transcendance, ou de buter sur une aporie insurmontable »³⁸.

Il y a certes paradoxe, mais y a-t-il vraiment aporie ? En fait, *il n'y a aporie que dans le cadre d'interprétation ou le préjugé spiritualiste à partir duquel la notion d'élan vital et le problème de l'origine sont pensés*. D'ailleurs, définir le transcendant comme « donné » n'est-il pas contradictoire avec le postulat émergentiste lui-même selon lequel, Bergson n'a de cesse de nous le répéter, tout n'est pas donné, y compris, donc, le transcendant lui-même !

Mais Dieu a été « défini » pour la première fois dans *L'Évolution créatrice* comme ce qui « n'a rien de tout fait », à partir de cette « continuité de jaillissement »³⁹ qui, à la lumière de la réflexion sur l'élan vital, caractérise le mouvement même de la création. Mais pourquoi parler ici de « Dieu » alors qu'il serait si simple ou tout aussi sinon plus pertinent de parler de la « nature » entendue comme *phusis* ? Mais Bergson écrivait quelques lignes plus haut : « D'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde »⁴⁰. La conception bergsonienne de l'autocréation, pour grandiose qu'elle est, préserve-t-elle la transcendance divine ? Peut-elle être conçue comme autarcique et conserver par conséquent toute sa force et sa pertinence indépendamment d'un recours à la transcendance divine ? Toute cette recherche tend à démontrer que oui. Dans le contexte de cette définition, Dieu ne se confond-il pas avec l'élan vital ? Dans cette hypothèse, n'est-il pas grevé des mêmes faiblesses ? Ces questions furent posées en effet par le père de Tonquédec. Bergson lui répondit dans une lettre célèbre de 1908 :

³⁸ M. Jouhaud, *art. cit.*, p. 212. Nous ne sommes pas certains toutefois qu'il y ait *nécessairement* aporie insurmontable dans l'interprétation émergentiste de la problématique de l'autocréation telle que nous l'entendons chez Bergson. Car, faut-il le rappeler, la notion de transcendance est une *hypothèse*, non une certitude, et nous désirons la suivre jusqu'au bout, en montrer les limites et le caractère paradoxal dès lors qu'il s'agit de penser la question du fondement de l'autocréation.

³⁹ *É. C.*, p. 249.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 248.

Je parle de Dieu comme de la *source*⁴¹ d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les « courants » ou « élans » dont chacun formera un monde : *il en reste donc distinct*⁴², et ce n'est pas de lui qu'on peut dire que « le plus souvent il tourne court », ou qu'il soit « à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner »⁴³.

Bergson est on ne peut plus clair : l'élan vital n'est pas Dieu. L'hypothèse bergsonienne de la transcendance, bien qu'elle soit parfois contestée, est bel et bien présente et formulée dans les textes eux-mêmes et viendrait, en quelque sorte, apporter un nouvel éclairage aux thèses antérieures sur la création de soi par soi. Si le philosophe s'attache à l'expérience mystique, est-il dit dans *Les Deux Sources*, « la Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs »⁴⁴. Mais Bergson s'acheminait de longue date vers cette conclusion. Le texte des *Deux Sources* fait écho aux remarques finales de la onzième et dernière conférence d'Edimbourg, prononcées en 1914, sur la *Personnalité*, mais aussi à un *Essai* publié dans la revue suédoise *Nordisk Tidskrift* en novembre 1930 et reproduit dans *La Pensée et le mouvant* sous le titre « Le possible et le réel » :

Il y a toute apparence que le rôle de chaque personne est de créer, comme si un grand Artiste avait produit, comme ses œuvres, d'autres artistes⁴⁵.

Mais nous serons surtout plus forts, car à la grande œuvre de création qui est à l'origine et qui se poursuit sous nos yeux nous nous sentirons participer, créateurs de nous-mêmes. [...] Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, maîtres associés à un plus grand Maître⁴⁶.

Quel est donc ce Maître ? Est-ce simplement l'élan vital à l'œuvre dans notre monde ou bien faut-il remonter plus haut encore ? Ce qui est considéré à partir de Dieu, entreprise pour créer des créateurs, est vu de notre côté, *participation* ; cette participation est aussi évoquée dans les dernières lignes de *La Perception du changement* :

⁴¹ C'est Bergson qui souligne.

⁴² C'est nous qui soulignons.

⁴³ Lettre de Bergson à J. de Tonquédec, 12 mai 1908, *Mélanges*, p. 766.

⁴⁴ *D. S.*, p. 270.

⁴⁵ Onze conférences sur la *Personnalité* aux *Gifford Lectures* d'Edimbourg, 21 avril – 22 mai 1914, *Mélanges*, p. 1071.

⁴⁶ *P. M.*, p. 116.

Plus nous nous enfonçons dans la durée réelle [...] plus nous nous replaçons dans la direction du principe, *pourtant transcendant*, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie⁴⁷.

Ainsi la création de soi par soi se trouve, au point d'arrivée, adossée à la création divine, dont elle est une participation. Voici une nouvelle éternité, un nouvel Absolu, un nouveau Dieu. Ce Dieu de l'intuition, pourrait-on dire, n'est plus anthropomorphe puisque l'intelligence est surmontée et, avec elle, la manière humaine de penser. Le paradoxe est désormais résolu, puisque « les créations humaines puisent à une Source surabondante et proprement infinie »⁴⁸, mais il est résolu, comme le fait remarquer très justement M. Jouhaud, au prix d'un autre paradoxe⁴⁹, le plus important à nos yeux *puisque'il met la thèse de l'autocréation en contradiction avec elle-même* ! En effet, « la création de soi par soi ne peut plus être conçue comme autarcique »⁵⁰. Mais voilà, si on accepte la thèse de l'autocréation, on ne peut accepter celle de la transcendance en tant qu'elle est une réponse à la question du fondement. S'il y a une activité continûment créatrice, elle ne saurait avoir de commencement, elle ne saurait avoir de cause *en dehors* de ce qu'elle crée, elle serait, en fait, *causa sui* et ne pourrait donc être pensée *qu'immanente à la nature*. En d'autres termes, l'émergence du nouveau ne peut avoir comme origine une cause transcendante et divine de surcroît. Bergson lui-même, fidèle à sa méthode, nous le rappelle avec justesse : « Tenons-nous-en aux faits »⁵¹. Et que doit nous révéler cette sage injonction ? Elle doit nous *obliger* à demeurer dans les limites d'un *constat*, celui-là même que fait Bergson et auquel nous renvoie, en quelque sorte, sa propre philosophie :

⁴⁷ *Ibid.*, p. 176, nous soulignons. Il est remarquable que la première version de ce texte sur « La perception du changement » et datée de 1911, ne contient pas le terme, ô combien significatif, de « transcendant » : « Plus nous nous enfonçons dans la durée réelle, plus nous nous sentons approcher du principe dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie et de mouvement », *Mélanges*, p. 914.

⁴⁸ M. Jouhaud, *art. cit.*, p. 213.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *P. M.*, p. 116.

[...] nous constaterons simplement qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible⁵².

Tel est à notre avis l'affirmation fondamentale que Bergson aurait dû assumer philosophiquement jusqu'au bout. Ce qu'il n'a pas fait. *La thèse bergsonienne de l'autocréation ne peut être pensée dans toute sa cohérence que dans la perspective émergentiste et immanentiste qu'est le naturalisme*. Dit autrement, le devenir des formes quel qu'il soit n'a d'autre fondement que l'autocréation. Comme le dit Roger Ébacher :

Le devenir temporel est ambigu, radicalement contingent mais aussi toujours neuf et d'une richesse infinie. Il est créateur⁵³.

Une continuité de jaillissement

Est-il nécessaire pour comprendre l'autocréation elle-même ou pour répondre à la question du fondement, d'aborder ce type d'intuition qu'est l'expérience mystique ? Certes, on ne peut pas dire qu'elle n'est pas extraordinaire, mais pour cette raison justement elle est de l'ordre d'une expérience *privilegiée*, non accessible au commun des mortels. D'ailleurs, Bergson ne dit-il pas que la création de soi par soi peut « se poursuivre à tout moment chez tous les hommes »⁵⁴ ? Mais admettons que nous acceptions cette hypothèse telle que formulée par M. Jouhaud, qu'est-ce qui prouve que ce type d'intuition implique nécessairement une « communication avec un principe transcendant » ? Voilà en effet une inférence très questionnable.

Aussi, nous savons que, par l'intuition, nous pouvons sympathiser avec tous les degrés de la durée en « descendant » ou en « montant ». Dans le premier cas, nous allons vers un éparpillement de plus en plus grand, la qualité se disperse en quantité :

À la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirions la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se

⁵² *Ibid.*

⁵³ Roger Ébacher, « Existence historique et temporalité selon Bergson », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXV, No 2, Canada, Presses de l'Université Laval, 1969, p. 214.

⁵⁴ *É. S.*, p. 24.

resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie⁵⁵.

Éternité mouvante et vivante, dit encore Bergson, où l'on retrouverait d'une certaine façon toutes les durées comme les vibrations dans la lumière : ce serait « la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement »⁵⁶. On remarque dans ce texte la prudence de Bergson : il indique simplement une limite. Il n'affirme pas l'existence de cette éternité de vie, il ne l'appelle pas Dieu. Voilà le problème. Nous connaissons la limite extrême du mouvement de descente : c'est l'espace, qui ne dure plus du tout, et dont les parties sont extérieures les unes aux autres. Mais l'espace n'existe pas, c'est une vue de l'esprit, c'est le schème à travers lequel nous pensons, nous parlons et agissons ; de même, la matière la plus détendue suppose encore une certaine tension, elle dure encore. Si l'existence de la dispersion pure n'existe qu'en droit, qu'est-ce qui pourrait nous autoriser alors à poser l'existence de la concentration pure ? Si toute durée compose à sa façon les deux mouvements inverses de la tension et de la détente, comment concevoir une durée réduite à la seule tension ? Ou encore, pour reprendre une terminologie que nous avons déjà utilisée, si le virtuel coexiste toujours avec l'actuel, la puissance avec l'acte, le passif avec l'actif, comment imaginer une virtualité et une puissance pure ? Bergson lui-même, écrivant que l'élan vital a *tout de suite* éclaté en directions divergentes, ne voulait-il pas dire que *le virtuel n'est pas séparable du mouvement qui l'actualise* ? On a du mal à comprendre cette « éternité de vie ». Comment serait-elle éternité puisque la vie est devenir, changement incessant ? La métaphysique, selon Bergson, doit se mouvoir *entre* ces deux limites extrêmes⁵⁷ de la pure dispersion et de la pure concentration. N'est-ce pas indiquer que ces limites nous échappent et que Dieu comme l'espace ne sont qu'une vue de l'esprit ?

Mais voilà que Dieu n'est pas ou n'est plus une limite imaginée par l'esprit quand il se représente la hiérarchie complète des durées, puisqu'il est défini et nommé dans cette page célèbre et très controversée de *L'Évolution créatrice* à laquelle nous avons déjà fait allusion. De plus, le Dieu de Bergson doit être distingué de l'élan vital qui est lui-même fini. L'élan

⁵⁵ P. M., p. 210, souligné dans le texte.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 210-211.

vital est fini en lui-même, n'étant qu'une énergie limitée de création ; il est fini aussi en ce qu'il rencontre l'obstacle matériel, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien ; il est fini enfin en ce qu'il compose avec la matière un monde défini où il a suivi des directions « définies », déroulant une histoire avec ses « échecs » et ses « réussites ». Tels sont, en résumé, les principaux arguments de nature spiritualistes évoqués par Bergson pour justifier l'hypothèse de la transcendance divine. S'il faut parler de Dieu, c'est en nous élevant au-dessus de notre monde où un élan vital particulier est à l'œuvre, et en considérant la pluralité des mondes. Tout nous porte à croire que ces mondes, s'ils diffèrent du nôtre, sont pourtant analogues, et qu'on y retrouve la même composition entre un mouvement créateur et un mouvement décréateur⁵⁸. C'est à partir de cette prise de conscience radicale mais aussi de ce raisonnement analogique que Bergson déduira sa définition de Dieu : « Si, partout, c'est la *même* espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable⁵⁹... ». Encore une fois, deux éléments apparaissent dans l'énoncé de Bergson : d'une part, le *constat* qui nous situe sur le plan de l'horizontalité, de l'immanence elle-même où *tout se joue* ; d'autre part, l'*hypothèse* qui sert d'*explication* mais qui, en même temps, quitte ce plan. C'est précisément cette « dualité » dans certaines énonciations de Bergson, peut-être les plus fondamentales parce quelles ouvrent sur une métaphysique de la transcendance, qui pose parfois problème.

La similitude *réelle* des espèces vivantes dans notre monde, la considération du *lien* qui rassemble les individus vivants dans une même espèce, puis l'*unité* des espèces elles-mêmes, nous permet de poser un principe *réel* unique : l'élan vital. La similitude *probable* des mondes dans l'univers nous autorise-t-elle aussi à poser un centre *probable* unique de jaillissement : Dieu ? Le problème ici c'est que *Dieu n'est pas un fait*, mais un point de probabilité, et qu'il faut, selon l'ultime injonction de Bergson à laquelle nous adhérons de surcroît, *s'en tenir aux faits*. Qu'est-ce à dire ? Eh bien, qu'il y a effectivement « continuité de jaillissement », mais qu'il *n'est pas nécessaire de l'appeler Dieu*.

⁵⁸ Voir *É. C.*, p. 249.

⁵⁹ *Ibid.*, nous soulignons.

Deux autres arguments peuvent justifier notre position : *primo*, la notion de transcendance se définit comme ce qui est *donné*⁶⁰, c'est-à-dire comme une cause qui préexisterait à la réalité elle-même puisqu'elle en serait la *création*. Cette affirmation est contradictoire avec une autre thèse de Bergson, non la moindre, que nous avons d'ailleurs analysée antérieurement et qui critique justement la conception classique de la métaphysique, selon laquelle le possible (le donné) ne précède pas le réel⁶¹ ; *secundo*, si la création est par essence *continue*, pourquoi alors cette continuité qui est vraie lorsqu'on l'appréhende en aval, ne le serait-elle pas aussi en amont ? Parce que Bergson appréhende encore, plus ou moins consciemment, (telle est son ambiguïté) la réalité à travers une structure métaphysique et hiérarchique qui ouvre sur une conception spiritualiste de la transcendance. La preuve c'est qu'il parle encore d'un « Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie ». Le troisième terme de la dialectique ne serait pas la *nouveauté* comme nous l'avons annoncé, mais Dieu défini comme la source unique, bien que probable, des deux mouvements de descente et de remontée, de procession et de conversion. Même si Bergson prend la précaution de présenter ses hypothèses à l'aide de la formule : « Tout se passe comme si », c'est précisément cette formule, cette *attitude* qui est questionnée. Tout porte à croire cependant que c'est *pour nous* qu'il y a deux mouvements ; *en soi* ou, si l'on veut, pour Dieu il devrait y avoir que l'unique avancée de la création. Ainsi « élan vital et la matière brute seraient les deux aspects complémentaires de la création »⁶². Quel sens faut-il donner ici au mot « création » ? Bergson parle-t-il ici de la Création comme « entreprise de Dieu pour créer des créateurs » ou de la création *naturelle* ? Surmonter le point de vue fragmentaire et extérieur de l'intelligence pour retrouver le mouvement vital qui est simple et indivisible, celui de la composition de la matière et de la vie, c'est-à-dire de la dualité émergente, est-ce là *atteindre Dieu ou l'autocréation elle-même* ? Or s'il n'y a rien qui précède la nature que la

⁶⁰ « Or le Transcendant ne peut être que donné, il ne peut être déduit ni construit », Michel Jouhaud, *art. cit.*, p. 211.

⁶¹ « C'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel », *P. M.*, p. 115. Voir aussi, p. 111.

⁶² *D. S.*, p. 272.

nature elle-même, et si la réalité est celle « qui s'invente sous nos yeux »⁶³, il n'y a donc point de Dieu. En ce sens, Marcel Conche a tout à fait raison dans sa critique de Bergson :

Mais il est plus philosophique, c'est-à-dire moins théologique mais plus rationnel, d'admettre qu'il y a création continue indéfiniment *a parte ante* aussi bien qu'*a parte post*. Ce qui est à l'origine de l'« Élan vital », ce n'est pas *une* cause, mais déjà une créativité indéfinie »⁶⁴.

Si Dieu est immanent à la nature, alors il se confond avec l'autocréation : il n'est donc plus nécessaire ; si Dieu est transcendant (Bergson n'est pas panthéiste) à la nature, s'il en est l'origine, alors la thèse de l'autocréation s'en trouve affaiblie en raison du paradoxe auquel elle est confrontée. Comment concilier les deux positions ? Émergence ou transcendance ? Il y a là un risque que Bergson a tenté mais que nous ne tenterons pas. Nous répondrons qu'il y a en effet incompatibilité radicale entre les deux positions et que pour des raisons de cohérence il faut choisir. Si l'autocréation définit un phénomène d'émergence, alors *l'origine ne peut être qu'immanente* : cela implique, par conséquent, le rejet de l'hypothèse de la transcendance. C'est là notamment notre réponse au problème soulevé par M. Jouhaud. *Le problème de l'origine du nouveau trouve sa réponse dans la solution immanentiste*. Pourquoi, devant un tel problème, choisir l'idée de Dieu ou celle de la transcendance plutôt que l'ouverture au mystère, celui de l'émergence elle-même ? La réponse de M. Jouhaud consiste à dire qu'il y a un risque, celui de « buter sur une aporie insurmontable »⁶⁵. Certes, les ressources de l'intelligence sont limitées puisqu'elle n'arrive pas à saisir ou à *expliquer* l'acte de création lui-même dans son *jaillissement*⁶⁶. Mais l'« aporie » est-elle le seul terme de l'alternative ? Oui, du point de vue d'une certaine conception de l'intelligence, celle-là même que se fait Bergson, et peut-être même du vertige ou de l'effroi dont elle prend conscience. Mais *l'impasse* devant laquelle se retrouve l'intelligence lorsqu'elle est confrontée au problème de l'origine est peut-être aussi *une réponse*. Ce que découvre la pensée rendue à ce *point*, c'est une *expérience* qui, en fait, non seulement déborde les cadres

⁶³ P. M., p. 116.

⁶⁴ Marcel Conche, *op. cit.*, p. 132, souligné dans le texte.

⁶⁵ Michel Jouhaud, *art. cit.*, p. 212.

⁶⁶ Voir É. C., p. 165.

formels de l'entendement, mais aussi *les données de l'intuition elle-même* qui certes, « perçoit une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté »⁶⁷. Voilà sa grande valeur philosophique. Par contre, l'intuition est aussi « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »⁶⁸. Si cet « objet » en question est la réalité, la nature, la *phusis* dans ce qu'elle a de radicalement et d'absolument créateur, ne sommes-nous pas aussi, dans ce contexte même, confrontés à une forme d'aporie ? Que nous révèle cette « coïncidence » dont nous parle Bergson ? Quelque chose « d'unique » certes, mais aussi « d'inexprimable ». Ainsi l'intuition atteint bien un fondement du réel en nous donnant accès à une telle expérience, mais peut-elle réellement nous révéler *la raison* d'un tel jaillissement, entendu qu'il est par essence imprévisible ? D'où la tentation de céder à l'hypothèse de la transcendance pour justifier en fait l'injustifiable : *pourquoi y a-t-il émergence ?*

Notre question est donc la suivante : qu'arrive-t-il à la thèse de l'autocréation dès lors qu'on admet qu'il n'est pas nécessaire de l'enraciner dans une forme de transcendance ? Nous revenons à la position *naturaliste*. Que nous révèle une telle position ? Quelque chose à la fois de radical et de troublant, une *surprise* que Bergson lui-même n'a vraisemblablement jamais voulu accepter au sein de sa philosophie. D'une part, elle ne nous confronte plus à ce redoutable paradoxe dont nous parle M. Jouhaud et à l'ambiguïté qui en découle, puisqu'elle fait en quelque sorte *éclater le cadre dans lequel il est formulé*. À quelle sorte d'expérience la réflexion philosophique est-elle alors confrontée ? Ce n'est plus un paradoxe que nous retrouvons ni non plus une aporie insurmontable, mais quelque chose *d'ineffable* qui s'apparente au *mystère du jaillissement lui-même*. Par-delà ou en deçà les limites de la logique rétrospective de l'intelligence et des données immédiates de l'intuition, *il n'y a rien d'autre* qu'une expérience primordiale, celle que Bergson appelle « la nouveauté sans cesse renaissante », ou « la mouvante originalité des choses »⁶⁹ Qu'il s'agisse simplement de changer le mot « Dieu » par le mot « nature » dans la définition que nous donne *L'Évolution*

⁶⁷ *P. M.*, p. 30-31.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 181, souligné dans le texte.

⁶⁹ *P. M.*, p. 116.

créatrice et toute la perspective sur l'autocréation s'en trouve modifiée. Naturalisme *versus* spiritualisme. Émergence ou transcendance ? Il faut faire un choix. Nous avons donc choisi.

2. *La solution immanentiste*

La raison de la nouveauté

Il faut maintenant revenir sur les principaux éléments de réflexion qui justifient notre position relativement à la solution immanentiste, ce qui permettra aussi d'éclairer les raisons pour lesquelles nous affirmons l'existence d'une certaine forme de naturalisme chez Bergson. L'interprétation de la thèse bergsonienne de l'autocréation requerrait une critique non seulement du spiritualisme comme tel, mais aussi du statut somme toute équivoque de la matérialité qui en découle. Quelle place particulière la matière occupe-t-elle dans une telle conception ? Il y a en effet, comme on l'a vu, une double lecture possible du concept de matière chez Bergson : l'une, de nature spiritualiste, ouvre sur l'hypothèse de la transcendance ; l'autre, plus près de notre perspective, nous installe d'emblée dans l'ordre de l'immanence. Toutefois, la conception même de l'autocréation nous oblige à trancher, au risque de devoir être confronté au paradoxe que nous avons soulevé précédemment.

En effet, Bergson semble parfois penser que le premier principe, la réalité la plus originaire et la plus fondamentale, serait une pure conscience⁷⁰, pure durée⁷¹, au point qu'on pût même concevoir, à la limite, la possibilité d'une vie affranchie de toute matérialité⁷², c'est-à-dire à un pur vouloir qu'aucun obstacle ne bornerait, qu'aucune résistance ne retarderait. Aussi Bergson ne nomme-t-il autrement que Dieu⁷³ un tel vouloir absolu et

⁷⁰ « La conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution », *É. C.*, p. 183 ; « Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie », *ibid.*, p. 261.

⁷¹ « L'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure en nous. Il est d'essence psychologique... Il vit avec nous. Comme nous, mais par certains côtés, infiniment plus concentré et ramassé sur lui-même, il dure », *ibid.*, p. 298.

⁷² « Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte », *ibid.*, p. 246.

⁷³ *Ibid.*, p. 249.

absolument créateur. Au sens où le propre d'un absolu est que tout lui soit relatif sans qu'il ne soit relatif à rien, et que tout ce qui n'est pas lui ne peut cependant venir que de lui. Si la pure durée créatrice est véritablement absolue, la matière n'en peut donc être qu'une retombée, une procession, une exténuation, une « suppression » ou « une diminution de la réalité positive »⁷⁴, un « relâchement »⁷⁵. En ce sens, la matière serait à l'élan originaire ce que la lassitude est à l'effort, la résiliation à l'initiative, le renoncement au courage.

Pourquoi la matière est-elle présentée ainsi ? En fait, nous pensons que cette interprétation de la matérialité est encore empreinte d'un *préjugé spiritualiste*. La vie est en effet pensée comme étant la raison spirituelle de la nouveauté. Pour comprendre la vie comme esprit, il faut poser que la matière est non seulement un obstacle, mais que c'est aussi un *obstacle qu'elle peut lever*. Il faut admettre que nous pouvons *concevoir la vie sans sa négation*. C'est ainsi que Bergson la conçoit en distinguant l'élan vital de l'adaptation. C'est ainsi qu'il la réfléchit aussi en imaginant qu'elle puisse manifester son pouvoir d'être *une activité en dehors de la passivité*.

Une telle interprétation soulève deux difficultés dont la première concerne le caractère ontologiquement principiel et absolu de la durée, et dont l'autre concerne le statut simplement dérivé ou processif de la matière. En effet, si c'est un principe absolu qui est créateur, d'où vient qu'il lui faille du temps, c'est-à-dire que tout ne soit pas donné en bloc, qu'il faille en quelque sorte *attendre* ? Comment un principe absolument créateur pourrait-il s'exercer s'il n'y avait continûment du temps ? Car *la création est temporelle*, dans le cas contraire elle se serait faite tout d'un coup, *ex nihilo*, c'est-à-dire par Dieu. Mais elle implique un travail, c'est-à-dire *une force qui résiste à une autre force*, une « lutte »⁷⁶. C'est donc sur le plan de l'horizontalité et non de la verticalité qu'il faut appréhender le problème. Mais c'est précisément la finitude de l'élan vital qui deviendra une des principales clés de la compréhension de la thèse de l'autocréation et du problème de la nouveauté. L'élan vital est fini au sens où il devient *une cause qui est elle-même l'effet de ce qu'elle cause*, qui « est

⁷⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁵ « La matière est un relâchement de l'inextensif en extensif », *ibid.*, p. 219.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 254-255.

déterminée par lui autant qu'elle le détermine»⁷⁷. La vie est elle-même l'effet des manifestations qu'elle produit. Elle ne rejette pas ses effets hors d'elle, hors du temps. Il faut donc, si l'élan vital est créateur, qu'il *se crée soi-même*. Il faut donc qu'il construise son unité dans et à travers ses manifestations. Il ne lui suffit pas d'être une cause qui enveloppe « ses effets », mais que ces effets *soient encore lui-même*. Il ne doit pas simplement faire de ses effets des aliments, il doit faire de ces aliments des vies, des formes de vie, des formes actives de durées. Ainsi l'élan ne peut être *fini* que s'il est effectivement « contrarié », et il ne peut l'être que par quelque *réalité tout aussi originaire* et qui originairement s'y oppose : aussi, comme le dit Bergson, toute l'évolution du monde n'est-elle au fond « que le déroulement de cette lutte »⁷⁸.

Nous voici donc, du même coup, renvoyés à la deuxième difficulté, dont l'examen critique nous permettra de justifier notre hypothèse relativement au statut particulier que nous attribuons, dans notre interprétation de l'autocréation, à la notion de matière. Si l'élan créateur n'est pas l'unique principe en n'étant pas (l')Absolu (la durée n'étant pas Dieu), s'il n'est pas transcendant, s'il ne crée pas (et n'est pas créé) *ex nihilo*, il s'ensuit que *la raison de la nouveauté est une cause qui pose sa finitude en elle*. Et il ne peut en être ainsi que parce qu'il existe nécessairement une tendance adverse qui est consubstantielle à l'élan vital, comme le virtuel est consubstantiel à l'actuel et qu'on ne peut concevoir une création à *l'état pur*, c'est-à-dire l'acte de création sans la forme créée. Par conséquent, la matière n'en peut donc être simplement *dérivée*. Car comment pourrait-on comprendre, si la durée était le principe absolu, qu'elle engendrât par elle-même son contraire ? Par quelle incompréhensible contradiction interne devrait-elle s'interrompre, s'inverser, se relâcher, se supprimer, se défaire ? Pour tenter de fonder le statut dérivé ou processif de la matière, il semble donc bien que Bergson nous ait enfermés dans un cercle : en effet, si nous comprenons que « l'interruption », le « relâchement », la « déficience » viennent de l'épuisement de *l'effort*, toutefois cet épuisement, cette fatigue ne peuvent venir que de la *résistance* qui lui est

⁷⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 254-255. C'est là en effet toute la perspective naturaliste et dialectique de Bergson qui n'est, faut-il le rappeler, que très rarement soulevée.

opposée⁷⁹. Alors, comment peut-on penser que la matière résulte d'une telle interruption si cette interruption ne peut résulter que de la matière ?

Que fait Bergson en procédant ainsi ? Il pense la durée non comme ce qui est en dehors d'une autre chose, mais bien comme *ce qui est en dehors de sa négation*, comme ce qui se pose en excluant sa négation de son essence, en plaçant celle-ci *hors d'elle*, et en étant de ce fait limitée et conditionnée par elle. La matière devient ainsi tendance privative. *Elle ne saurait participer de la durée*. C'est ainsi que Bergson fait de la vie la raison spirituelle de la nouveauté, c'est-à-dire la raison non passive qui ne peut pas s'expliquer à partir de la passivité. Elle surgit certes dans le présent, elle produit des effets sur lui que nous ne sommes pas en mesure de comprendre à partir du présent. Quels sont ses effets ? Ils sont la marque que dans le présent, quelque chose se produit qui ne peut pas s'expliquer à partir de la matérialité. Ce « quelque chose » devient alors comme un *pouvoir spirituel* qui a comme propriété *d'agir sur le présent sans en dépendre*. L'esprit, dans cette perspective, a le pouvoir d'agir non pas seulement comme sens, mais comme sens détaché des événements, comme *une fin qui ne dépend pas du choix des moyens pour se réaliser et pour qui ce choix est indifférent*. Il semble donc y avoir ici contradiction entre cette perspective spiritualiste, qui prépare l'hypothèse de la transcendance, et celle où Bergson rejette systématiquement l'idée de plan pré-établi ou d'un *possible a priori*. C'est là, encore une fois, l'ambiguïté ou l'hésitation propre de cette pensée qui nous place devant une alternance fondamentale, comme si elle nous incitait, subtilement, à faire un choix qu'elle n'arrive pas à faire elle-même ! Certains passages de son œuvre nous obligent à mettre en évidence le fait qu'il ne rejette pas l'idée que la matière-instrument est aussi un obstacle que la vie peut lever mais, plus encore, qu'elle n'est pour elle qu'un accident, et non *ce qui participe de son sens et de son essence*. Ainsi il ne rejette donc pas tout à fait le modèle logique de l'analyse finaliste du réel puisqu'il *pose encore l'actif comme ce qui se définit par exclusion du passif*. Il a pourtant

⁷⁹ Michel Jouhaud avait bien vu, dans sa définition de l'autocréation, qu'elle implique justement *deux dimensions* : un « facteur de retardement » et un « principe de promotion » : « La problématique de la promotion et du retardement, du mouvement pour aller plus loin et de l'arrêt sur place sera transposée de l'homme à l'élan vital tout entier, tenu à son tour pour fini dans son ensemble », *art. cit.*, p. 201.

fait lui-même la critique de ce modèle ! Il a pourtant donné lui-même les éléments qui permettent de sortir des modèles de la métaphysique traditionnelle !

Les deux sens de la temporalité

Ce qui nous place maintenant devant la deuxième perspective que nous avons tenté de mettre en lumière dans ce travail et qui implique un traitement tout différent de la notion de matérialité, qui nous la fait considérer, non plus cette fois de manière dérivée comme une retombée ou comme une dégénérescence de l'élan originaire, mais comme une réalité tout aussi principielle et tout aussi originaire, quoique de tendance inverse. Une telle interprétation de type *naturaliste* se retrouve aussi chez Bergson. C'est dans la logique de la compréhension et de l'approfondissement de la notion d'autocréation qu'une telle conception de la matière peut être dégagée. De même qu'il n'y aurait rien à vouloir s'il n'y avait pas de délai, de même qu'il n'y aurait pas de délai s'il n'y avait pas de résistance, on ne peut concevoir de pur vouloir originaire qu'originellement et substantiellement lié à la matérialité qui lui oppose son inertie réfractaire. Pour reprendre la métaphore du « jet de vapeur »⁸⁰, comment en effet se condenserait-il, serait-il même un jet si, à l'instant même où il s'élance, il ne pénétrait un *autre* fluide mais de température plus froide ? La fusée s'éteindrait-elle et retomberait-elle en débris⁸¹ si elle ne devait accomplir sa course dans un milieu qui à la fois la freine et la refroidit, et si son ascension n'était conquise sur la pesanteur par la force adverse qu'elle lui oppose ? D'ailleurs, quand même pourrait-on imaginer que la matière eût été créée, pourrait-on cependant concevoir que rien ne puisse jamais être créé sans matière⁸² ?

⁸⁰ *É. C.*, p. 248.

⁸¹ *Ibid.*, p. 261.

⁸² Peut-être existe-t-il une exception qui est la conception exprimée par Descartes au Père Mersenne d'une création des vérités éternelles : « Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures », Descartes, *Lettres du 15 avril 1630*, in *Œuvres Philosophiques*, t. I (1618-1637), Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, éd. Garnier Frères, 1963, p. 259 ; « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* ? Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles ; lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu comme les rayons du soleil, mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur », *Lettre du 27 mai 1630, ibid.*, p. 267. Il faut dire qu'une

Sans doute est-ce l'inertie de la matière qui rend pénible et malaisée sa transformation, mais tout comme elle constitue l'obstacle à toute création, elle en constitue tout autant la plus indispensable condition :

L'effort est pénible, mais il est aussi précieux, plus précieux encore que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or, cet effort n'eut pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant [...]⁸³.

Aussi Bergson finit-il par reconnaître que l'élan vital ne pourrait être créateur s'il ne rencontrait le principe d'une résistance tout aussi originaire représenté par la matière et que, par conséquent, « il ne peut créer absolument »⁸⁴. Car si le temps de la vie, qui est celui de l'évolution, suppose bien un mouvement, un effort, une *durée*, celle-ci ne peut s'exercer ou *se réfléchir* que dans la matière dont la résistance lui impose d'indéfinis délais⁸⁵ ; de sorte que, *s'il n'y avait pas de matière ou de formes il n'y aurait pas de création*.

Nous voyons donc que la tendance à la novation, telle que la manifeste l'expérience de l'évolution et de la vie, requiert ou implique un double mouvement, une dualité originaire : principe de promotion et facteur de retardement, élan vital et matière. Or ce qui unit la matérialité du présent — elle-même conditionnée par la force propulsive de la mémoire — au dynamisme de la durée ou à la virtualité de l'avenir, c'est l'autocréation. En d'autres termes, la vie n'est rien en dehors de la matière, l'autocréation ne peut être conçue indépendamment d'un sens actif et d'un sens passif qui interagissent continuellement, et le créateur lui-même ne peut être ce qu'il est en dehors de l'œuvre qu'il crée et qui le crée. Ainsi l'élan vital est fini par essence et non pour une raison externe ou accidentelle. Si la vie est inachèvement, dépassement, effort, c'est dire qu'elle pose sa finitude en soi :

telle représentation de la création où Dieu conçoit les vérités que par la spontanéité de Sa volonté reste toutefois un mystère...

⁸³ *É. S.*, p. 22.

⁸⁴ *É. C.*, p. 252.

⁸⁵ « La matière et la vie, telle que nous la définissons, sont données ensemble et solidement », *D. S.*, p. 271.

Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire⁸⁶.

Cette thèse est capitale non seulement parce qu'elle permet de jeter un éclairage important relativement à la question de la place et du statut de la matérialité dans la conception bergsonienne de l'autocréation, mais aussi parce qu'elle nous place au cœur même de la position naturaliste. Ainsi ce que nous appelons autocréation (*autopoïësis*) ne peut être pensée en-dehors du temps, de la nature, c'est-à-dire d'une *dynamis*, d'une dialectique qui implique une synthèse du virtuel et de l'actuel, de la création et de la décréation. Mais il ne peut y avoir création que s'il y a quelque chose à créer, quelque chose sur quoi exercer la création elle-même. Car la réalité est double : d'une part, il y a cette originaire tendance à innover, à produire, à pousser toujours plus loin, à *émerger* ; d'autre part, cette tendance a besoin d'une forme pour se réaliser, comme s'il manquait un élément essentiel à la réalisation du phénomène. De plus, cette création, une fois réalisée, actualisée, matérialisée, tend à continuer, à se conserver, à se perpétuer régulièrement selon le principe d'inertie⁸⁷. Or, aurions-nous présumé qu'il y aurait dans la matière une originaire tendance à *ne pas* changer, si nous n'avions reconnu une tendance tout aussi originaire au changement qui s'y exerce, s'y efforce, s'y diffracte, et qu'elle semble contrarier ? C'est précisément dans cette problématique dualiste que nous introduit toute la réflexion de Bergson sur le vivant. En d'autres termes, caractériserions-nous aussi spontanément l'inertie comme une *résistance* si quelque *effort* ne nous apparaissait spontanément consubstantiel à la matière elle-même ? C'est l'unité originairement synthétique de cet effort et de cette résistance qui constitue la réalité de la *phusis* définie comme *autopoïësis* et dans laquelle se résout les deux sens de la vie.

⁸⁶ *É. C.*, p. 127.

⁸⁷ C'est ce qu'avait fort justement noté F. Ravaisson : « Si tout être tend à persister dans son être, toute étendue mobile, tout mobile (car il n'y a de mobile que ce qui est étendu) persiste dans son mouvement ; il y persiste avec une énergie précisément égale à la quantité de ce mouvement même ; cette tendance à persévérer dans le mouvement est l'inertie. Dès le premier degré de l'existence se trouve donc réuni : la permanence, le changement ; et, dans le changement même, la tendance à la permanence », *De l'habitude*, nouv. éd., Paris, Vrin, 1984, p. 11.

Car, à la différence de ce que nous observons lorsqu'il s'agit de la construction de leur nid par les hirondelles ou de la maçonnerie des castors, et plus encore lorsqu'il s'agit de la transformation du monde par nos diverses techniques, ce travail originaire n'est pas une « fabrication »⁸⁸ : ce qui suscite le devenir, en effet, n'est pas extérieur à ce qui devient, ce qui dure n'est pas extérieur à la durée. Ainsi ce qui *tend* à changer la matière ne lui est pas extérieur, de sorte qu'en elle ou, plus précisément, dans la durée, tout est à la fois et inséparablement résistance et effort, continuité et discontinuité, création et décréation. En d'autres termes, c'est *la résistance à l'effort qui rend possible la nouveauté, qui constitue l'unité de l'autocréation tant sur le plan de la vie psychologique que biologique*. Toutefois, comme on l'a vu, ce qui s'oppose par nature à la matière n'est pas totalement matériel, et qu'il ne faut donc pas réduire la conception bergsonienne de l'autocréation à une forme de matérialisme émergentiste. Mais comme nous nous sommes également opposés au spiritualisme de Bergson, nous avons donc évité de parler d'un spiritualisme émergentiste. Mais alors, comment décrire le phénomène de l'autocréation, comment démontrer que ce qui résiste à l'inertie matérielle, c'est-à-dire l'effort lui-même, n'est pas matériel ? En fait, la réponse de Bergson ou plutôt l'une des réponses que nous avons retenues, parce que plus cohérente avec la thèse de l'autocréation elle-même et parce qu'elle engage la position naturaliste que nous défendons dans ce travail, doit être interprétée en termes de tendances, voire même de « tension » et d'« extension », et à partir de la notion fondamentale de temporalité et de différenciation. Si l'effort n'est pas matériel, c'est parce qu'il *tend*, par nature, dans une *autre* direction que celle de la matérialité. Ce qui résiste à l'inertie naturelle de la matière *n'est pas* l'inertie, mais une tendance *différente* irréductible à la matérialité qui

⁸⁸ Nous avons fait subir, dans notre définition de l'autocréation comme *autopoïésis*, une légère modification du sens premier et étymologique du terme grec « poïésis », qui désigne justement « fabrication ». Mais cette définition renvoie aussi à « poésie » et, donc, au poète en tant que « faiseur » de vers, c'est-à-dire celui qui produit une œuvre, qui crée. On retrouve cette même idée, cette même équivalence entre les termes « poïésis » et « création », entre autres, chez Marcel Conche lorsqu'il parle de la « nature poète », de « l'essence poétique de la nature », *L'Aléatoire*, Paris, PUF, 1999, p. 192 et p. 198. « La nature, en tout cas la nature vivante (biosphère), est une réussite aussi imprévisible, aussi aléatoire, et d'ailleurs aussi surprenante et belle, que *Le Bateau ivre* ou quelque autre poème. Si le devenir de la nature est « créateur », comme le dit Bergson, la nature œuvre poétiquement », *ibid.*, p. 204. On retrouve aussi cette même idée dans le domaine de la biologie contemporaine lorsqu'il s'agit, par exemple, de décrire le processus de développement d'une cellule ou d'un organisme quelconque.

tend, incessamment, vers la spatialisation, c'est-à-dire à reproduire et à répéter les mêmes schémas pour le bien de la conservation. Ce sont ces *deux* tendances qui entrent en « relation » dans le phénomène de l'autocréation, qui existent dans un rapport dialectique. Mais ce à quoi la matière ne cesse de résister et dont l'effort indéfiniment la transforme, appartient nécessairement à la *même substance* qu'elle (faute de quoi elle ne pourrait pas plus lui résister qu'il ne pourrait la changer), c'est-à-dire *la durée définie comme autocréation*. En d'autres termes, la durée s'incorpore à la matière ou à l'espace pour se conserver (se répéter) tout en se continuant. Mais la perpétuation dans le temps de ce qui est advenu n'est qu'*un* des sens de la temporalité. Ainsi, la matière organique ne fait que répéter ou reproduire sa différence (l'éléphant engendre l'éléphant, un éléphant différent). Toutefois, il existe un *autre* sens, puisque la durée n'est pas qu'incorporation dans l'espace, c'est-à-dire reproduction du même, elle est *aussi*, comme le dirait G. Deleuze, « mouvement de la différenciation »⁸⁹, qu'elle comporte des *degrés* comme nous le rappelle *Matière et Mémoire*. Ainsi, la matière organique, à un certain degré de son évolution, c'est-à-dire sur le plan de l'émergence de la conscience, se caractérise par une *spontanéité*, une « latitude de création », qui lui permet de s'autocréer. C'est dans cette perspective à la fois évolutionniste et autocréationniste que nous envisageons la pertinence de parler d'une certaine forme de naturalisme chez Bergson.

Ainsi la matière est l'expression de la nouveauté sans en être toutefois l'origine, la substance unique. Le phénomène de l'autocréation implique donc une originaire dualité et la nouveauté représente la synthèse d'une dialectique, l'actualisation du passé (virtuel) dans le présent (actuel) ouvert sur et comme « aspiré » vers l'avenir, le *modus vivendi* entre l'élan vital et la matière. *L'autocréation en tant que phénomène d'émergence représente donc la réponse bergsonienne au problème de l'origine de la vie et de la conscience, c'est-à-dire de la nouveauté.*

Ce qui veut dire aussi que la matière n'est plus autre chose que de la durée, une forme de la durée, forme par laquelle la durée se différencie d'elle-même, se différencie comme tendance, d'une autre tendance qui est l'extension. La matière n'est donc plus « privation » ou « émanation » (termes péjoratifs empruntés à la tradition spiritualiste), mais plutôt

⁸⁹ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 92.

capacité de transformation, *puissance participante, première manifestation de la nouveauté dans l'univers*. Mais l'affirmation selon laquelle la durée est autocréation va encore plus loin, puisqu'elle signifie aussi que la durée *est générée par ce qu'elle crée, par l'attribution à ce qu'elle crée d'un pouvoir causal créateur*. C'est ainsi que dans la vie la durée va « sympathiser avec elle-même », c'est ainsi que dans l'autre nature — nature naturée si l'on peut dire —, ou l'autre durée, elle va faire ressurgir sa nature, sa durée. Par un curieux phénomène que les anciens philosophes médiévaux appelait « connaturalité », ou par une sorte de « copropriation », nous pourrions dire que la nature naturante (qui n'est pas Dieu dans ce contexte) va doter la nature naturée de sa nature, l'autre durée de sa durée. C'est ainsi qu'elle continue le mouvement même de la création, qu'elle se constitue comme « phénomène », comme nouveauté, comme matière vivante.

L'autocréation manifeste donc la participation de la matière à la vie et réciproquement. L'autocréation est donc bien une *force de transformation* et la vie, dans ce contexte, n'est plus simplement conçue comme un phénomène mécanique de prévision et de répétition d'un autre même dans le présent, mais ce qui, à travers cette répétition, introduit des tensions qui modifient la nature de ce phénomène, qui l'empêchent de revenir continuellement comme un autre présent. C'est à une définition de la notion de « hasard » différente à certains égards de celle que nous retrouvons dans *L'Évolution créatrice*, que nous arrivons, c'est-à-dire ce qui, dans la nature, ne répond à aucune « programmation », aucun plan, aucun *a priori*, aucun Dieu. Dans cette perspective autocréationniste, qui ouvre sur ce que nous appelons maintenant le *naturalisme* de Bergson, le hasard existe bel et bien et fait partie intégrante de la *phusis*, il est en quelque sorte cette force obscure qui génère des fluctuations, des perturbations, qui modifie sans cesse le présent de la vie, qui agit sans cesse sur le sens du futur comme ce qui a le pouvoir d'engendrer la modification continue de ce sens, de le rendre *créatif*.

C'est donc aussi dans la perspective d'un « élan vital fini », que l'autocréation se manifeste comme la participation de ce qui se défait à ce qui se fait et réciproquement, de sorte que *ce qui se défait est aussi créateur de ce qui se fait*, l'actualité est aussi créatrice de virtualité, de potentialité ; en d'autres termes, et tel est le renversement de perspective opéré par la critique bergsonienne de la métaphysique, « c'est le réel qui se fait possible, et non le

possible qui devient réel »⁹⁰. L'autocréation en tant que phénomène d'émergence renvoie donc à cette *puissance* inhérente à la vie, celle qui peut modifier la dimension actuelle du présent en substituant *un ordre dynamique à un ordre statique et mécanique*, elle signifie que non seulement la puissance se fait acte, mais l'acte se fait aussi puissance, et qu'ainsi elle augmente les effets de disrépance entre le présent et le futur, les effets de nouveauté. En d'autres termes, la durée rend capable la matière de participer à son effort de création. Elle dote ainsi la matière elle-même d'attributs de créativité, elle fait de celle-ci une matière *vivante* capable de *faire surgir elle-même la nouveauté dans ses opérations*, d'avoir par conséquent sa créativité propre et d'exprimer par là la créativité de la durée, c'est-à-dire de se la réapproprier intérieurement. En étant *créatrice de pouvoir et de liberté*, la durée virtuelle donne au présent non seulement la capacité de durer, d'avoir une durée propre, une tendance propre, mais plus encore, *d'avoir une durée qui est elle-même dotée des attributs de créativité*, qui n'est donc plus simple extension, mais *extension créatrice de tension*.

C'est ainsi que cette durée autocréatrice est effectivement *active et continue*, qu'elle retrouve sa créativité dans sa limite même, comme la marque ou la manifestation qu'elle n'est plus une, mais qu'elle *fait* son unité, que celle-ci donc n'est prévue dans aucun plan optimiste de création transcendante, mais *se fait*. La vie n'est pas « donnée » en dehors du temps, mais au contraire se donne, se construit dans et à travers la temporalité elle-même. La durée n'est plus l'activité par exclusion de la passivité. Cette formulation ne tient plus au regard de la thèse de l'autocréation. Elle ne saurait faire de la passivité l'obstacle dont elle peut se débarrasser. Une lecture spiritualiste du phénomène de la création pouvait nous laisser croire à une telle interprétation. Mais la lecture naturaliste que nous proposons exprime au contraire le fait que l'actif dépend essentiellement du passif, que l'obstacle (de la matière) non seulement n'est pas en dehors de la durée, mais est généré par elle comme sa limite et son sens, qui prennent la forme de la nouveauté, mais aussi d'une puissance de création de soi par soi, d'invention propre qui en résulte par connaturalité.

Dans cette conception naturaliste et autocréationniste, il n'y a pas d'objection à ce que le savant qui analyse les phénomènes de la nature, soit mis en présence de ses attributs

⁹⁰ P. M., p. 115.

créateurs. Il n'y a pas non plus d'objection à penser que la mise en valeur de ces attributs puisse se faire à partir du présent, à partir de la matérialité, et non à partir d'une force spirituelle qui imposerait sa direction au présent d'une manière qui rendrait donc impossible toute science.

Les résultats de notre enquête nous amènent maintenant à formuler un dernier problème : vers quelle vision du réel et de l'homme nous entraîne cette analyse des relations entre la durée, la matière et la vie, cette conception de l'autocréation qui rejette la position spiritualiste et la notion de transcendance ? En nous dévoilant le phénomène de l'imprévisible nouveauté, la philosophie de Bergson va-t-elle plus loin que la science (positivisme) ou les autres philosophies (rationalisme, idéalisme) dans sa tentative d'explication du réel ? La thèse de l'autocréation renvoie-t-elle à une forme d'intelligibilité de la nature ou nous place-t-elle plutôt devant la prise de conscience d'un phénomène qui transcende à la fois l'intelligence et l'intuition, c'est-à-dire les possibilités humaines de connaissance ?

3. *De l'imprévisibilité à l'ineffabilité*

La question de l'intuition

Si l'idée de Dieu ou la référence à une quelconque transcendance n'est pas nécessaire pour fonder la thèse de l'autocréation, il ne reste, pour nous sortir de l'impasse où nous confinait cette hypothèse, la solution immanentiste qui n'exclue pas, entre autres, le recours aux procédés de l'intelligence et, par extension, ceux de la science et de la rationalité technique. Mais nous avons aussi montré les limites d'une telle connaissance, c'est-à-dire son incapacité à rendre compte de la nouveauté dans son surgissement. Reprenons à ce titre une définition que nous avons analysée précédemment⁹¹ :

Quant à l'invention proprement dite [...] notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son *jaillissement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'indivisible, ni dans sa *génialité*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de créateur. L'expliquer consiste toujours à la résoudre, elle imprévisible et neuve, en éléments connus ou anciens, arrangés dans un ordre différent⁹².

⁹¹ Voir *supra*, chap. I.

⁹² *É. C.*, p. 165, souligné dans le texte.

La pensée de Bergson tient aussi compte, pour tenter de résoudre le problème de l'explication de la nouveauté, d'un élément essentiel, qui sera au cœur de sa métaphysique de la durée : l'intuition. Mais cette intuition sera également adossée, comme on l'a vu, à une dimension qui n'est plus immanente, mais transcendante. D'où le paradoxe que nous avons soulevé. Dans cette perspective qui relève, encore une fois, d'une lecture spiritualiste du bergsonisme, la notion d'autocréation et celle d'émergence qui lui est rattachée perdent à la fois leur cohérence et leur pertinence philosophiques. En effet, la doctrine émergentiste n'est pas compatible avec une métaphysique de la transcendance. Le rejet de l'hypothèse de la transcendance est donc la condition nécessaire à l'affirmation du caractère à la fois immanent et autarcique de l'autocréation.

Toutefois, la notion bergsonienne d'intuition et ce qu'elle nous révèle, peut se comprendre sans le recours (le secours ?) à une métaphysique de la transcendance, c'est-à-dire dans l'horizon d'un dialogue possible entre la philosophie et la science. Ce qui nous confronte à un deuxième problème : si l'intuition de la durée, contrairement à l'intelligence, ouvre sur l'expérience du jaillissement, sur « l'invention proprement dite », peut-elle en retour révéler *les raisons* de la nouveauté entendue qu'elle est par essence imprévisible ? Pour répondre à cette question il faut revenir sur la définition bergsonienne de l'intuition. Nous n'en retiendrons que quelques-unes susceptibles d'éclairer le problème épistémologique que nous soulevons maintenant :

L'analyse opère sur l'immobile alors que l'intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse⁹³.

C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment⁹⁴.

L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. [...] Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à

⁹³ P. M., p. 202.

⁹⁴ É. C., p. 178, souligné dans le texte.

peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. [...] L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur⁹⁵.

Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable⁹⁶.

Si la métaphysique est « *la science qui prétend se passer de symboles* »⁹⁷, si elle est aussi et peut-être surtout celle qui substitue l'intuition sympathique à la représentation généralisante de l'intelligence, permet-elle en retour *d'exprimer* adéquatement la singularité et la mobilité des choses, ou ne fait-elle au fond que se tenir *au plus près* de la vie elle-même ? Certes, la définition même de la réalité en termes de « choses » est, métaphysiquement parlant, inadéquate et il importe de la rectifier, de la dépasser. C'est bien à une ontologie de l'action, comme on l'a vu, qu'ouvre la réflexion de Bergson dans *L'Évolution créatrice* lorsqu'il affirme qu'« il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions »⁹⁸. Aussi, ce qui se tient au-delà ou en deçà des phénomènes, ce ne sont pas des choses, fussent-elles des « choses en soi » comme le dit Kant. Il ne s'agit pas, dans cette perspective, d'interpréter la nature en « réduisant » le vivant à de l'inerte ou à du « mécanique » — ce qui est le tour de force qui a été tenté par la science moderne — mais plutôt de se rendre attentif à cette *spontanéité* irréductible, qui est toujours manquée par les « explications » qu'elles soient « mécanistes » ou « finalistes ». Tel est, entre autres, l'une des significations positives et même fondamentales que l'on peut attribuer à ce *type* d'expérience auquel renvoie et que dévoile l'intuition bergsonienne.

Toutefois, si l'intuition est à la source de toute connaissance, si elle est immédiate, et si, en plus, elle s'oppose à l'analyse qui elle-même suppose le concept et le langage, quel type de rapport entretient-elle avec ceux-ci, dans la mesure où ils constituent une médiation ? Si ce que l'intuition nous dévoile est « inexprimable », quel lien peut-elle entretenir avec les mots et les concepts ? *Que parvient-elle à dire, à expliquer ?* Énigmatique, en effet, cette science qui prétend se passer de symboles, car qu'est-ce qu'une connaissance qui ne pourrait

⁹⁵ *P. M.*, p. 27-29.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 181, souligné dans le texte.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 182, souligné dans le texte.

⁹⁸ *É. C.*, p. 249.

s'exprimer en mots ? Peut-on même ici faire usage du terme « science », entendu qu'elle est par essence intellectuelle, puisqu'il n'y a pas de science sans intelligence ? Comment dès lors, si la métaphysique est une science, pourrait-elle se passer de symboles ? Mais la philosophie est d'abord une expérience⁹⁹, c'est pourquoi Bergson nous parle de l'intuition comme le savoir d'une expérience originelle, inexprimable en concept. Qu'est-ce à dire ? Comment décrire une telle expérience ? Car l'analyse procède par comparaison. Elle compare des idées à des idées et non au référent, à l'objet lui-même. Mais par cette opération elle devient « abstraite », elle n'en conserve plus que « l'ombre », par conséquent le concept dont se sert l'analyse :

[...] ne peut que symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses. Il la déforme donc toujours plus ou moins par l'extension qu'il lui donne¹⁰⁰.

Cette critique de l'analyse comme mode de la connaissance intellectuelle et scientifique mais aussi comme incapacité à comprendre le nouveau, nous reconduit à une définition de la philosophie comme *expérience*, celle qui consiste à « se placer dans l'objet même par un effort d'intuition »¹⁰¹. Mais, pour ce faire, elle doit se passer de concepts, de réflexion, de relations. En d'autres termes, se placer dans l'objet c'est, si l'on veut, se placer dans un en soi, par opposition au pour soi qui déforme toujours l'en soi. Il faut donc que l'intuition soit un savoir absolu, mais au sens où absolu s'oppose au relatif¹⁰².

Caractériser ainsi l'intuition n'est-ce pas forcément en faire quelque chose d'ineffable ? Si l'absolu s'oppose à la relation, si le langage lui-même repose sur des symboles, alors parler et écrire seront déjà des démarches par lesquelles le pour soi se substituera à l'en soi. L'absolu devient ainsi un indéterminé, dont toute détermination provient, mais que toute détermination trahit. Traduire par des mots, c'est trahir le réel. Écoutons à nouveau Bergson nous décrire cette expérience de l'absolu :

⁹⁹ « En ce sens, la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'*expérience intégrale* », *P. M.*, p. 227, souligné dans le texte.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰² *Ibid.*, p. 178 à 181.

Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrai adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrai le traduire, puisque *j'aurai renoncé à toute traduction* pour posséder *l'original*. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu¹⁰³.

En fait, le mot ou le concept n'est pas l'icône qui ouvre sur le réel, sur la compréhension de la nouveauté, mais l'obstacle qui empêche la pensée de devenir intuition et l'enferme dans un réseau d'abstractions. Une telle conception de la connaissance ou de la philosophie ne plonge-t-elle pas dans le gouffre obscur d'un quelconque mysticisme ? Y a-t-il chez Bergson une réelle condamnation du langage ? Comment dans un tel contexte qualifier la philosophie de méthode¹⁰⁴ ? Si elle est méthode et qu'elle procède par concepts, elle quitte déjà par là le lieu qu'elle doit pénétrer. Cette caractérisation de la métaphysique ne s'enferme-t-elle pas alors dans une sorte d'aporie ? Comment parler d'une telle expérience dès lors qu'il est impossible de la traduire en mots sans la déformer ? À quoi sert de faire une telle expérience *de l'objet* ? Comment soutenir à la fois que la philosophie est une méthode et que l'intuition, pour être ou dévoiler ce qu'elle est, doit se passer du concept ? N'y a-t-il pas ici contresens ? En fait, Bergson ne condamne pas toute médiation. Comment d'ailleurs pourrait-il en arriver à une telle conclusion sans se réfuter lui-même, sans réfuter sa propre parole philosophique elle-même incarnée dans une *œuvre* ? Il s'agit plutôt, et telle est la nuance, non pas de *se* préserver des mots (comment le pourrait-on ?), mais de *les* préserver d'un usage qui leur fait perdre sens et valeur¹⁰⁵ :

Mais l'expérience intérieure *ne trouvera nulle part*, elle, un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept, en lui adjoignant tout au plus l'image. Mais alors il faudra qu'elle élargisse le concept, qu'elle l'assouplisse, et qu'elle

¹⁰³ *Ibid.*, p. 178, nous soulignons.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 33. « L'*intuition* est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie », Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 1, souligné dans le texte.

¹⁰⁵ Voir à ce sujet l'article de Bernard Mabille, « Éloge de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », dans *Les Études Philosophiques*, PUF, octobre-décembre 2001, p. 499 à 516.

annonce, par la frange colorée dont elle l'entourera, *qu'il ne contient pas l'expérience tout entière*¹⁰⁶.

Ainsi il n'y a pas d'un côté l'intuition et d'un autre l'intelligence qu'il faut penser par opposition et séparation, mais plutôt deux facultés de connaissance inhérente à l'expérience humaine qui doivent cohabiter et collaborer dans un même projet d'unification. Tel est l'un des enjeux fondamentaux soulevé par la réflexion épistémologique de Bergson :

C'est dire que science et métaphysique différeront d'objet et de méthode, mais qu'elles communieront dans l'expérience¹⁰⁷.

Ainsi, l'intuition est capable de « réfléchir sur son objet » et que, bien qu'elle soit « plus qu'idées », elle devra toutefois, pour se transmettre, « chevaucher sur des idées »¹⁰⁸ : « L'intuition ne se communiquera d'ailleurs que par l'intelligence »¹⁰⁹. L'intuition n'est donc pas une forme de pensée qui peut se séparer de la fonction intellectuelle. Elle utilise au contraire continuellement les concepts que l'intelligence met à sa disposition. C'est par la médiation de l'image, mais aussi de l'art qu'il est possible à la fois d'élargir et d'assouplir le concept, de communiquer ce que l'intuition révèle mais aussi de nous élever jusqu'à elle :

[...] l'image, si elle ne cherche qu'à suggérer, peut nous donner la vision directe, tandis que le terme abstrait, qui est d'origine spatiale et qui prétend exprimer, nous laisse le plus souvent dans la métaphore¹¹⁰.

Si Bergson semble bien au final exiger de la philosophie un travail ou une activité conceptuelle spécifique, en contre-partie, la « coïncidence » régulièrement invoquée pour qualifier la connaissance vraie de l'objet par l'intuition semble l'éloigner de cette tâche. En d'autres termes et encore une fois, cette « vision directe » peut-elle réellement s'incarner dans le concept, dans le discours sans se dénaturer ? En fait, il n'y a pas incompatibilité entre la

¹⁰⁶ *P. M.*, p. 45, nous soulignons. « Qu'il nous suffise d'avoir montré que notre durée peut nous être présentée dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu'elle ne saurait — *si on laisse au mot concept son sens propre* — s'enfermer dans une représentation conceptuelle », *ibid.*, p. 188-189, nous soulignons.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 44. Voir aussi p. 33 à 46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

thèse énoncée dans l'« essai » de 1903¹¹¹, celle énoncée dans *L'Évolution créatrice* et, plus tard, celle que l'on retrouve dans l'« Introduction » de 1922¹¹². La critique du concept y est omniprésente, la nécessité de la connaissance intuitive également. Mais, en plus, il y a la continuité et l'approfondissement d'un même problème, celui de l'origine. Il n'y a donc pas contradiction chez Bergson entre le fait de penser la philosophie comme activité conceptuelle et l'énoncé qui la définit comme expérience de l'immédiat, coïncidence, que c'est là justement tout l'enjeu épistémologique de sa réflexion que de penser les conditions de la relation entre ces deux facultés de connaissance que sont l'intuition et l'intelligence. Mais s'il s'agit de penser les conditions d'une telle relation, n'est-ce pas là justement le signe ou la preuve du caractère problématique non seulement de l'intuition *elle-même*, mais aussi du rapport qu'elle entretient avec l'intelligence ? Certes, il y a l'image, l'art, la création d'un nouveau langage, d'une *structure conceptuelle* susceptible d'*exprimer* l'intuition de la durée. Mais n'est-ce pas là l'*idéal* d'une telle philosophie qui semble, en bout de ligne, nous confiner à une limite *épistémologique*, dès lors que l'intuition demeure, *en soi*, inexprimable¹¹³, et que la traduire c'est toujours, en quelque sorte et nonobstant les moyens dont nous disposons, la trahir, la déformer ?

Quoiqu'il en soit, l'intuition est bien un mouvement de conversion de l'esprit qui permet de se *replacer* dans la durée, de retrouver sous le « tout fait » discontinu de l'univers des choses découpé et structuré par l'intelligence, *une action en train de se faire*. Telle est à notre avis sa principale valeur. Si ce que l'intuition saisit est bien quelque chose à la fois d'*original* et d'*originel*, si comme le souligne Frédéric Worms, l'intuition est la connaissance « de la durée comme réalité ultime »¹¹⁴, si donc elle renvoie bien à l'*origine*, parvient-elle, en retour, à *expliquer pourquoi* le mouvement se fait et aussi ce qu'il produira s'il est, par essence, imprévisible ? L'intelligence peut-elle exprimer adéquatement et même expliquer ce qui provient de l'intuition, c'est-à-dire ce qui lui est par nature inaccessible ? Si le pouvoir

¹¹¹ « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 177 à 227.

¹¹² « Introduction », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 25 à 98.

¹¹³ Bergson a-t-il simplement une fois réfuté sa thèse de l'ineffabilité de la connaissance intuitive ?

¹¹⁴ Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit., p. 38.

« explicatif » de l'intelligence est *limité*, et si ce que nous communiquons l'intuition est *inexprimable*, que reste-t-il alors pour répondre à la question de l'origine ? Bien que la philosophie bergsonienne donne à réfléchir sur les rapports de collaboration entre la science et la métaphysique, dans quelle mesure cette collaboration sera-t-elle suffisante pour répondre au problème de l'émergence ?

Le problème de l'origine

Nous arrivons ici à ce que nous pourrions appeler le moment *métaphysique* de notre travail, celui qui renvoie à l'expérience de *l'ineffable*. Ce problème renvoie, plus précisément, à l'« objet » même de la connaissance intuitive et pose la question du statut *explicatif* d'une telle connaissance, mais aussi celle des limites épistémologiques de la collaboration entre l'intuition et l'intelligence et, par extension, entre la métaphysique et la science. C'est à cette prise de conscience radicale, à la nécessité de repenser les fondements explicatifs de la nouveauté elle-même que nous reconduit notre réflexion sur l'autocréation.

En d'autres termes, ce projet d'unification de la métaphysique et de la science, tel que proposé par Bergson, résout-il le problème selon lequel la *durée* est toujours déjà déformée par le concept ? Si la science et la métaphysique peuvent « toucher un absolu »¹¹⁵, dans quelle mesure dépassent-elles l'aporie soulevée dans l'« essai » de 1903 concernant le caractère ineffable de l'intuition ? Certes, la philosophie, et tel est un de ses enjeux fondamentaux, devra créer des « concepts nouveaux » taillés « à l'exacte mesure de l'objet »¹¹⁶, c'est-à-dire « inventer un langage en lequel la pensée épouse la vie »¹¹⁷. Telle est la précision vers laquelle doit tendre la philosophie¹¹⁸. Ainsi la tâche du philosophe consiste d'abord à supprimer des problèmes qui ne concernent pas « les choses mêmes », mais « leur traduction

¹¹⁵ « Nous ne voyons donc pas pourquoi la science de la matière n'atteindrait pas un absolu », *P. M.*, p. 36 ; « Nous croyons qu'elles peuvent, l'une et l'autre, toucher le fond de la réalité », *ibid.*, p. 33 ; « Ainsi, pourvu que l'on ne considère de la physique que sa forme générale, et non pas le détail de sa réalisation, on peut dire qu'elle touche à l'absolu », *É. C.*, 119-120.

¹¹⁶ *P. M.*, p. 23.

¹¹⁷ Bernard Mabille, *art. cit.*, p. 509.

¹¹⁸ « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision », *P. M.*, p. 1.

en concepts artificiels »¹¹⁹. Le problème de la philosophie est donc d'abord un problème de langage et d'interprétation. Mais c'est aussi, dans une deuxième temps, à « une vision directe du réel »¹²⁰ qu'elle veut nous reconduire en dépassant le discours de l'entendement, en inventant une parole par laquelle le philosophe puisse penser la vie et, pour ainsi dire, en « sentir palpiter l'âme »¹²¹.

On voit ici toute la difficulté que fait surgir la philosophie de Bergson, sa métaphysique de la durée, lorsqu'elle tente *d'exprimer* cette expérience, ce *sentir originel*. Mais un tel projet d'unification de la connaissance, nonobstant ses conditions de réalisations tout aussi rigoureuses qu'elle puissent être par ailleurs, parviendrait-il à résoudre le problème de l'origine des propriétés émergentes ? Car, comment expliquer l'apparition du nouveau dans l'ordre de la conscience comme dans celui de la vie s'il n'est connaissable qu'une fois produit ? Qu'est-ce que le concept retiendra ou comprendra des données immédiates de l'intuition, *de l'intuition de l'origine* ? Comment ce qui est immédiat ou originel peut-il se médiatiser sans se déformer ? Comment ces deux niveaux de connaissance peuvent-ils entrer en relation s'il sont qualitativement différents ? S'il y a une appréhension possible de l'immédiat dans son irréductible originalité, le langage a-t-il prise sur lui ? N'y a-t-il pas toujours finalement déformation du *contenu même* de l'intuition par les concepts ou les mots qui servent à l'exprimer ? Le concept qui toujours fixe, fige, découpe ce qui *devient*... En d'autres termes, *pouvons-nous parler de l'origine à partir de l'origine* ? La thèse bergsonienne de l'ineffabilité ne révèle-t-elle pas plutôt quelque chose de plus profond, de plus fondamental et peut-être même de plus troublant qu'elle ne le laisse paraître de prime abord ? S'il y a effectivement appréhension immédiate de l'originalité sur le mode de l'intuition ou de la coïncidence, en retour, la connaissance intellectuelle et le langage semblent impuissants à *dire* cette coïncidence *en soi* :

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 23. Voir aussi, p. 22.

¹²¹ *É. P.*, t. I, p. 177.

Pour Bergson, il y a de l'ineffable ; cet ineffable n'est pas seulement ce que le langage ne parvient pas à dire mais ce qu'il *empêche* de dire ; la pensée la plus haute, celle qui s'unit aux choses mêmes est intuition silencieuse¹²².

Certes il ne s'agit pas de sombrer dans une forme de mysticisme en coupant toute relation avec le monde de la pensée, de l'intelligence ou de la science, mais il ne s'agit pas non plus de limiter la portée épistémologique et ontologique de la thèse de l'ineffabilité, à laquelle nous renvoie notre réflexion sur l'autocréation. Le concept n'est-il pas en réalité et malgré l'entreprise bergsonienne de le réformer et de l'épurer¹²³, toujours inapte à interpréter adéquatement le contenu global de l'intuition, en tant qu'elle est connaissance de l'en soi, du nouveau, en tant qu'elle permet de « voir pour voir » ?

Mais allons plus loin : savons-nous réellement pourquoi il y a émergence, d'où viennent les propriétés nouvelles qui émergent d'un système donné et pourquoi elles émergent de *cette* manière ? La thèse émergentiste ne nous condamne-t-elle pas *de facto* à pactiser avec la non-rationalité, ne nous reconduit-elle pas à une *limite* de la pensée — celle peut-être que ne voulaient pas franchir les positivistes¹²⁴ —, c'est-à-dire à la *question* même de l'origine ? La thèse bergsonienne de l'inexprimabilité de la connaissance intuitive, toute problématique qu'elle soit, n'est-elle pas plus importante qu'on a tendance à le croire ? Car c'est bien à un problème épistémologique mais aussi métaphysique que nous sommes confrontés dans cette conclusion. Le problème de l'émergence trouve-t-il alors une réelle solution à travers le projet de collaboration entre la science et la métaphysique ? Cette collaboration ne s'inscrit-elle pas toujours dans un *logos*, dans la relativité d'une logique de la rétrospectivité, et ne fait-elle pas, au fond, que *décrire* un processus complexe, c'est-à-dire une *relation* entre deux ordres de réalité — celui qui se fait et celui qui se défait — ? Ce discours est-il la « réponse » au problème de l'origine, à *l'émergence du nouveau* dans la nature comme dans la conscience ? En d'autres termes, est-il possible d'expliquer rationnellement ou scientifiquement l'existence de la nouveauté ?

¹²² Bernard Mabille, *art. cit.*, p. 502-503, souligné dans le texte.

¹²³ Voir à ce sujet la Thèse de Jean Theau, *La critique bergsonienne du concept*, PUF, 1968.

¹²⁴ Voir *supra*, chap. I.

La thèse de l'ineffabilité montre bien en fait les limites d'une telle collaboration ainsi que les difficultés épistémologiques qu'elle ne peut manquer de rencontrer. On a beau inventer un langage susceptible de rendre compte de la nouveauté, de l'autocréation, et la philosophie de Bergson elle-même en est un exemple éloquent, il n'en demeure pas moins que ce langage, ce *style de pensée* ne peut dépasser les limites qui sont par nature les siennes : il peut, certes, *montrer* l'existence d'un phénomène, sans pour autant nous amener « au-delà du miroir ». On peut se demander finalement ce que cette collaboration, bien que légitime et nécessaire, réussit ou réussirait à expliquer. Car la métaphysique ou la science, ou le dialogue qui peut en résulter restent toujours tributaires d'une logique de la rétrospection, qui est toujours seconde et purement descriptive par rapport à la question de l'origine, par rapport au *jaillissement lui-même*.

Ce que nous questionnons, encore une fois, ce n'est pas la possibilité ou la nécessité d'une telle relation entre l'intuition et l'intelligence, mais sa *portée réelle*, ce qu'elle peut effectivement révéler quant au problème de la nouveauté. Si l'intuition est une connaissance de la réalité véritable, *de la durée comme autocréation*, si elle est « coïncidence », et si la philosophie se définit comme « effort pour se fondre à nouveau dans le tout »¹²⁵, alors il y a bien ici la volonté d'un *retour* possible à l'origine. Mais le « retour » à l'origine est-il une « explication » de l'origine ? « Coïncider » est-ce ici « expliquer » ? « Se fondre dans le tout », est-ce « expliquer » le rapport entre le tout et la partie et pourquoi le tout est plus que la somme de ses parties, ce qui est la définition même du concept d'émergence ? Dire que « l'univers dure », qu'il « se fait », qu'il y a du nouveau et comment il se produit, n'est-ce pas en effet montrer l'existence d'un processus complexe inhérent au tout de la nature, mais n'est-ce pas aussi, du même coup, montrer les limites de toute forme d'« explication » autre que rétrospective ? Examinons à nouveau ces extraits de *L'Évolution créatrice* qui portent précisément sur le processus de l'autocréation à l'œuvre dans la nature mais aussi sur la question de l'explication et l'interprétation qu'en donne Bergson :

Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. Que l'apparition

¹²⁵ É. C., p. 193.

d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite : de la prévoir il ne saurait être question. Dira-t-on qu'on pourrait la prévoir si l'on connaissait, dans tous leurs détails, les conditions où elle se produira ? Mais ces conditions font corps avec elle et ne font même qu'un avec elle, étant caractéristiques du moment où la vie se trouve alors de son histoire : *comment supposer connue par avance* une situation qui est unique en son genre, qui ne s'est pas encore produite et ne se reproduira jamais ?¹²⁶.

Mais d'une situation originale, qui communique quelque chose de son originalité à ses éléments, c'est-à-dire aux *vues partielles* qu'on prend sur elle, comment pourrait-on se la figurer donnée *avant* qu'elle se produise ? Tout ce qu'on peut dire est qu'elle s'explique, une fois produite, par les éléments que l'analyse y découvre¹²⁷.

La vie, elle, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, *l'esprit humain n'a rien à dire*, car *le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait*, n'étant que la direction de cet acte lui-même. L'évolution doit donc comporter à tout moment une interprétation psychologique qui en est, de notre point de vue, la meilleure explication, mais cette *explication* n'a de valeur et même de signification que dans le *sens rétroactif*. Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir¹²⁸.

Ainsi l'explication (scientifique ou philosophique) est toujours située en aval, jamais en amont de l'expérience, et ne peut être que rétrospective. En d'autres termes, l'essence d'une chose ou d'un phénomène n'est donc pas la *forme* que nous en voyons, c'est-à-dire ce qui en est *déjà* objectivé, matérialisé, réalisé, observable, descriptible et mesurable, mais ce qui est *encore à venir, à créer*, c'est-à-dire ce qui est inconnu et, par conséquent, ineffable. Contrairement à la logique que nous avons héritée du platonisme, l'essence d'une chose n'est donc pas son *eidos* ; et cependant, comme chez Platon quoique autrement que chez lui, quelque chose d'absolument invisible (immatériel ?) est l'essence même du visible (matérialité), *quelque chose d'indicible est à l'origine du dicible*. Car, si l'à-venir est l'essence même du présent, ce n'est toutefois que lorsqu'il sera advenu que nous pourrons

¹²⁶ *Ibid.*, p. 27-28, nous soulignons.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 28, nous soulignons.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 51-52, nous soulignons.

comprendre ce vers quoi *tendait* ce présent. De même que ce qui était inobservable et indéterminable, ce qui donc *précédait toute parole*, se sera donc déterminé en s'objectivant et, du même coup, pourra être *dit*, c'est-à-dire observé, mesuré, interprété, décrit. Ce n'est toujours que tardivement, bien longtemps après, lorsque s'est enfin *actualisé la virtualité* de l'avenir, qu'on peut en appréhender le sens ou la direction, quoique ce soit elle qui l'ait pourtant *produit* par la spontanéité de sa propre créativité. Mais alors, que comprend-on au juste ? Ce « sens » en question n'est-il pas toujours rétrospectif comme nous le rappelle Bergson ? N'est-il pas toujours aussi une *création* et ne vient-il pas, par conséquent, réfuter la thèse spiritualiste d'un sens *a priori* de la vie, d'une *intention à l'origine de l'autocréation du vivant* ? Comme nous le rappelle à juste titre Michel Jouhaud :

L'autocréation, étant de l'ordre du qualitatif et de la durée pure, peut sans doute être *décrite*, mais ne saurait être *analysée* sans retomber dans le lit de Procuste de l'intelligence morcelante qui la détruirait¹²⁹.

Le dynamisme de l'autocréation ne présuppose pas la nécessaire assignation à quelque fin déterminée. Il ne s'agit plus ici d'appréhender le phénomène de la nouveauté comme s'il était une fin nécessairement contenu dans un commencement qu'il s'agirait de dérouler ou de développer, à l'instar de la succession des prédicats dans la monade leibnizienne, nouveauté que l'on pourrait donc « expliquer » à partir de ces mêmes prédicats, *à partir d'un possible qui deviendrait réel*. Si *l'origine est originale*, si elle est *autocréation*, c'est une illusion rétrospective que de parler de sa possibilité : elle ne sera jamais la réalisation d'un programme.

Ainsi la nouveauté n'est jamais expliquée au sens d'une détermination ou d'une prévision purement mathématique ou mécanique d'un phénomène matériel, ce qui serait réfuter ce qu'elle est par essence. Par conséquent, ce qu'on appelle une « explication » est

¹²⁹ Michel Jouhaud, *art. cit.*, p. 201, souligné dans le texte. Cet énoncé de M. Jouhaud fait écho à la critique que fait Bergson de la conception mécaniste et déterministe de la nature : « Ce qui se présente aux sens comme une histoire continue se décomposerait, nous dira-t-on, en états successifs. Ce qui vous donne l'impression d'un état original se résout, à l'analyse, en faits élémentaires dont chacun est la répétition d'un fait connu. Ce que vous appelez une forme imprévisible n'est qu'un arrangement nouveau d'éléments anciens. Les causes élémentaires dont l'ensemble a déterminé cet arrangement sont elle-mêmes des causes anciennes qui se répètent en adoptant un ordre nouveau », *É. C.*, p. 30.

toujours fondée sur une logique de la rétrospectivité, donc toujours en aval, jamais en amont, toujours après, jamais avant, toujours seconde, toujours trop tard... Ce qui est imprévisible est donc indicible du fait qu'il ne peut être dit, formulé, théorisé, *avant* qu'il ne survienne, de sorte que le phénomène de l'émergence reste fondamentalement problématique. Certes, notre lecture de la vision bergsonienne de l'autocréation en permet une description, une justification philosophique, mais laisse intact le problème de l'origine lui-même parce qu'elle rencontre alors sa limite épistémologique, et cela tant du point de vue de l'intuition qui demeure *en soi* ineffable que de celui de l'intelligence dont la compréhension *en soi* de la vie demeure limitée. *La logique de la rétrospectivité n'est donc point une explication du réel, ni la réponse au problème de l'origine.*

Mais alors, que nous dévoile cette logique en question, dès lors qu'on ne peut s'en passer et qu'il s'agit bien de parler, dès lors qu'elle est bien une *manière* de parler ? N'avons-nous donc affaire, lorsque nous parlons d'autocréation, qu'à un *modèle descriptif* des phénomènes propres au mouvement de la vie et de la matière ? Car si prévoir n'est pas expliquer¹³⁰, mais plutôt le fait de constater l'existence d'un certain comportement, régulier, stable, de la matière ou de la nature, dans quelle mesure pouvons-nous dire pourquoi il se produit *ainsi* et non *autrement* ? Ainsi nous nuancions la conception que Bergson se fait de la notion d'explication en la situant non pas en aval du phénomène de la nouveauté, mais en amont. Mais nous arrivons sensiblement au même résultat tout en tirant une conclusion différente : car en situant le processus analytique de l'explication dans le cadre d'une logique de la rétrospectivité, *la philosophie de Bergson ne résout pas le problème de l'origine de la nouveauté*. En effet, « de la prévoir il ne saurait être question » ; par contre, Bergson reste cohérent avec sa thèse de l'ineffabilité : « du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire ».

¹³⁰ En ce sens, nous nuancions la position de Bergson qui place le phénomène de l'explication en aval tout en le réduisant au processus de l'analyse, à la logique de la rétrospection. Nous situons plutôt le phénomène de l'explication lui-même en amont tout en montrant sa limite du point de vue de la question de l'émergence ou du problème de l'origine. Ainsi, « expliquer » ce n'est jamais autre chose que d'exprimer rétrospectivement une ou des « vue(s) partielle(s) » d'une « situation originale » dont on *ne sait rien avant* qu'elle ne se produise. Dans ce contexte, ce que Bergson appelle « imprévisibilité », nous l'appelons « ineffabilité ».

Or, s'il n'y a ni transcendance, ni Dieu créateur de l'univers, ni finalité autre que rétrospective, il n'y a donc aucun but¹³¹, aucun sens *a priori* à l'autocréation, à l'*émergence de la conscience*, qui *apparaît parce qu'elle apparaît*. Cette création continue d'imprévisible nouveauté, ce jaillissement ininterrompu dont nous parle si éloquemment et avec tant d'insistance Bergson dans son œuvre, ne nous renvoie-t-elle pas finalement à un constat fondamental : celui de l'étrangeté elle-même, de l'incertitude d'une réalité qui se fait à travers celle qui se défait, d'un désordre qui se fait ordre, d'un non-sens qui devient sens, d'un tout qui est plus que la somme de ses parties ? Telle est en effet la conclusion étonnante et, somme toute, paradoxale, à laquelle nous arrivons à la suite de notre enquête.

Nous avons apporté un certain éclaircissement à la question que nous avons soulevée à la fin de la section précédente. Mais il n'est pas complet. Il faut aller encore plus loin au risque de conclure qu'une telle problématique ouvre sur une forme de pensée nihiliste ou de mysticisme obscur, ce qui serait là un grave contresens que nous ferions subir non seulement à cette recherche, mais à la pensée de Bergson elle-même ! À quelle vision du réel et de l'homme cette réflexion sur l'imprévisibilité et sur les limites de la connaissance humaine nous reconduit-elle ?

4. La dimension tragique du nouveau

Un modèle descriptif

Comme on a pu le constater tout au long de ce travail, parler du nouveau n'a généralement rien de tragique chez Bergson. Le ton est presque toujours singulièrement optimiste. C'est là, semble-t-il, un trait caractéristique de sa pensée : la dimension éminemment tragique de l'imprévisible nouveauté est pratiquement absente du texte bergsonien ! C'est là en effet ce que pourrait nous révéler une certaine lecture de l'œuvre, mais aussi le style même de

¹³¹ « C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent », *É. C.*, p. 51. « L'évolution ne dessine pas une route unique, elle s'engage dans des directions sans pourtant viser des buts », *ibid.*, p. 104.

l'écriture bergsonienne. Nous pensons au contraire qu'il faut relativiser une telle position concernant ce que l'on appelle couramment « l'optimisme bergsonien ».

Notre enquête sur la signification du concept d'autocréation chez Bergson nous a reconduit au problème de l'origine qui ouvrait, dans un premier temps, sur un paradoxe : celui de fonder l'autocréation elle-même dans une motion transcendante. Toutefois, la conception émergentiste de l'autocréation — l'autre option qui se présentait et que nous avons tenté de justifier tout au long de cette recherche — ne résolvait que partiellement ce problème en évitant ou en dénonçant les contresens de l'hypothèse de la transcendance. En effet, si la question du fondement de l'autocréation conserve toute sa cohérence lorsqu'elle est interprétée du point de vue de l'immanence (de la conscience, de la nature), il n'en demeure pas moins cependant qu'il existe une « zone d'incertitude » vis-à-vis une telle interprétation dès lors qu'elle ouvre sur l'ineffabilité¹³². Ainsi la question de l'origine de la nouveauté nous laisse perplexe puisqu'elle apparaît comme étant scientifiquement et rationnellement insoluble. Autrement dit, nous arrivons à la toute fin de ce travail au fait qu'*il y a* « jaillissement effectif de nouveauté imprévisible », et que l'origine de ce jaillissement *n'est nulle autre que le jaillissement lui-même*, que ce à partir de quoi advient la nouveauté est le *fait purement contingent* qui ne contient aucune justification en soi.

Ou bien l'on tranche pour une perspective naturaliste, plus près de la solution immanentiste telle que nous l'avons exposée, ou bien l'on tranche pour une perspective spiritualiste qui implique l'ouverture à une forme de transcendance (divine). La question du fondement de l'autocréation reste somme toute ouverte *puisque'il n'y a pas chez Bergson l'affirmation dogmatique d'une solution définitive*, qu'elle soit transcendante ou immanente. Sa philosophie permet donc d'envisager les deux perspectives, c'est-à-dire de les penser. C'est peut-être ce qui fait ici à la fois l'ambiguïté et la force d'une telle philosophie, puisqu'elle oblige le lecteur, en ne lui donnant pas la réponse définitive, à se questionner davantage en lui montrant justement l'alternative ou *l'alternance*, qui est le mouvement même de la pensée se cherchant, en le confrontant à la possibilité d'une « réponse » tout en nous montrant comment elle peut être appréhendée autrement. Dès lors que les deux

¹³² C'est là, entre autres, l'objection des positivistes que nous avons déjà analysée, voir *supra*, chap. I.

« solutions » sont envisageables, le problème de l'origine nous a placé devant une alternative fondamentale, la nécessité d'un *choix*. Cette recherche représente la justification d'un tel choix.

S'il n'y a pas d'enracinement à l'autocréation *autre que l'autocréation elle-même*, s'il n'y a aucun plan, aucun possible *a priori*, aucune transcendance, s'il n'y a au fond et à l'origine que le pur jaillissement, quel sens alors donner à la vie, à l'évolution du vivant, à *l'émergence de la conscience* ? L'objection la plus probante est que la vie n'est pas que cela, elle tend aussi à s'organiser, elle est en quelque sorte ordonnée, elle s'adapte, se conserve. *Il y a donc bien une raison* qui pousse la vie à s'organiser *ainsi*. Mais une telle *hypothèse* n'est valable que dans le cadre d'une interprétation spiritualiste ou rationaliste du problème de l'émergence. Du point de vue d'une interprétation non-spiritualiste et autocréationniste tel que nous avons tenté de le définir, une telle hypothèse est insoutenable. De plus, nous avons convenu qu'il y a *deux sens* à l'évolution, à la vie¹³³, à l'autocréation du vivant. Mais la conception bergsonienne de l'autocréation va plus loin encore en ouvrant sur la nécessité de penser la question de l'origine et de la vie dans l'horizon d'un pur jaillissement *de et vers* la nouveauté, c'est-à-dire vers ce dont on ne peut parler, ce qu'on ne peut justifier qu'après coup et toujours à l'intérieur des limites du *logos*, d'un discours philosophique ou scientifique. C'est ce qui fait à notre avis non seulement la force d'une telle thèse philosophique, mais aussi son caractère *tragique*.

Ainsi le modèle bergsonien de l'autocréation représente l'antithèse du modèle laplacien de la science, non pas au sens où il s'agirait d'opposer un type de connaissance à un autre, par exemple la métaphysique à la physique, mais plutôt au sens où ce modèle ne nous délivre ou ne présuppose *aucune intelligibilité du réel*. Ce n'est pas en effet ce que dit explicitement Bergson, mais c'est la conclusion à laquelle nous arrivons à travers notre lecture *naturaliste* de Bergson. Si la thèse de l'autocréation n'ouvre sur aucune « intention » immanente à la nature, si elle rejette l'hypothèse d'un Dieu créateur ou l'idée d'une supraconscience telle qu'elle est évoquée dans *L'Évolution créatrice*, il nous faut par conséquent, pour être cohérent avec notre propos, accepter l'idée que le phénomène de l'autocréation lui-même est

¹³³ Voir *supra*, chap. VI, section 1.

à la fois *phusis* et *archè*. Car c'est bien de la « réalité ultime » — métaphysique¹³⁴ — dont nous parle Bergson. La nature n'est donc pas ici *logos*, car *elle ne parle pas*.

Ainsi la thèse de l'autocréation vise essentiellement à décrire un phénomène à la fois naturel et humain. Elle nous ramène donc à la considération de la réalité *se faisant*, au phénomène de l'imprévisibilité et de la nouveauté, mais aussi au problème de l'origine qui en découle. Mais il s'agissait aussi à l'intérieur de cette recherche de justifier philosophiquement la pertinence d'un tel événement, d'un tel processus à l'œuvre dans la conscience comme dans la nature. Dans la mesure où elle nous reconduisait au problème de l'origine, il fallait montrer les limites épistémologiques d'une telle thèse, mais aussi de la logique de la rétrospectivité, donc de toute tentative de solution définitive, y compris celle de la collaboration de la métaphysique et de la science telle qu'on la retrouve chez Bergson lui-même. Ainsi la thèse de l'autocréation représente un modèle *descriptif* et non *explicatif* de la nature, de sorte que *le problème de l'origine de la nouveauté reste intact*. S'il y a effectivement « continuité de jaillissement »¹³⁵, s'il y a émergence de nouveauté¹³⁶, en retour il est difficile voire peut-être impossible de savoir pourquoi. Tel est, en quelque sorte, « la réponse » de la conception naturaliste de l'autocréation au problème métaphysique de l'origine. En ce sens, l'émergence elle-même représente bien *une* dimension essentielle de l'autocréation du vivant qui échappe par nature à notre intelligence, mais aussi, dans une certaine mesure, à *l'intuition elle-même*, qui n'en méconnaît pas moins *la raison* puisqu'elle *ne peut prédire* ce qui arrivera, le nouveau n'étant pas de l'ordre du prévisible. En d'autres termes, la thèse de l'autocréation, bien qu'elle puisse justifier l'existence du concept d'émergence, sa valeur philosophique, *ne nous révèle pas pourquoi il y a émergence de propriétés nouvelles dans la nature*.

¹³⁴ En ce sens le naturalisme peut être conçu comme une position métaphysique, comme une métaphysique de l'immanence ou de l'autocréation.

¹³⁵ *É. C.*, p. 249.

¹³⁶ Voir à ce sujet Frédéric Worms, « L'émergence du nouveau selon Henri Bergson » dans *Sciences et Avenir*, Hors-Série No 143, juillet-août 2005, p. 71.

Une philosophie de la nature

Il n'en demeure pas moins que la thèse de l'autocréation trouve sa pertinence philosophique dans l'œuvre de Bergson et qu'elle ouvre, par conséquent, sur une *philosophie de la nature*. La nature prise non pas simplement comme la totalité des choses créées, ni même encore moins comme l'image de la perfection divine vers laquelle elle convergerait constamment ; il s'agit plutôt de la nature en tant que *phusis*, comme *totalité ouverte d'actions se faisant* :

Le « naturaliste » n'est pas simplement le physicien (celui qui étudie la nature, ou *des* choses de la nature), c'est celui qui observe et qui raisonne sans se donner d'autre moyen et d'autre horizon que naturels : aucune origine ou destin « surnaturel », qui nous serait indiqué (révélé) par des paroles « sublimes » ; aucune faculté, à part celles dont nous sommes naturellement dotés¹³⁷.

La perspective autocréationniste pose donc un regard critique non seulement sur la conception spiritualiste, mais aussi sur la conception mécaniste ou déterministe de la nature, d'une nature définie comme un « ensemble de phénomènes régis par des lois », et où la contingence et l'imprévisibilité n'ont, *stricto sensu*, qu'une place mineure ou secondaire dans la réflexion. En fait, et telle est la position de Bergson, s'il y a dans la vie biologique des phénomènes « régis par des lois »¹³⁸, cela n'implique pas nécessairement que tous le soient, et qu'il faille voir dans chaque événement qui *survient* l'expression d'une loi sous-jacente. Ainsi, dans cette perspective, la nature n'est pas par essence un système figé ou *ordonné* dans lequel les êtres et les choses se reproduiraient à l'identique, de façon déterminée, elle *est* (une) histoire : des évolutions se produisent, et l'irréversibilité de l'histoire naturelle contraste

¹³⁷ Frank Burbage, *La Nature*, Paris, Flammarion, 1998, p. 24, souligné dans le texte.

¹³⁸ Tel est le débat : les lois sont-elles *dans* la nature ou ne sont-elles au fond qu'une *invention* de la science ? Si l'on suit la première hypothèse, l'on pourrait inférer que la raison serait susceptible de les *découvrir*. Mais une telle inférence repose en effet sur le présupposé que la nature serait « soumise à des lois ». Encore une fois, ces lois sont-elles *préexistantes* ? Le monde est-il régi par des équations ? Si tel est le cas, la question de l'origine de ces « lois » ne peut manquer de se poser et à la tentation d'en appeler à une autorité ou une Raison supérieure il n'y a qu'un pas à faire. « Il est donc inexact de dire que les lois régissent les phénomènes. Elles ne sont pas posées avant les choses, elles les supposent ; elles n'expriment que les rapports qui dérivent de leur nature préalablement réalisée », Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, *op. cit.*, p. 135-136. Voir aussi à ce sujet l'article de Christian Magnan, astrophysicien et professeur au Collège de France, « L'univers peut-il se passer d'origine ? », in *Ciel & Espace*, Hors-Série, Paris, Octobre 2006, p. 80 à 89

vivement avec la réversibilité supposée des mouvements dans la mécanique théorique¹³⁹. Pour Bergson, le temps n'est pas une création de la nature : la nature est dans le temps ou plutôt elle est, par essence, temporelle puisqu'elle *dure*. Ce qui implique aussi qu'elle est *double* et que ce n'est pas le stable ou une Forme immuable qui précède la *phusis*, l'être comme entité métaphysique qui précède le devenir naturel des choses, mais plutôt l'inverse. Le temps est invention, mais c'est aussi le temps de la nature et de la conscience qui *vibre* à des intensités de durée différentes. Ainsi, l'autocréation de la nature ou de la conscience exprime ou constitue donc une *dualité originelle* : celle d'un enracinement (dans une nature ou dans une forme) et celle d'un dépassement et d'un progrès qui l'ouvre à une histoire. Par exemple, sur le plan d'une réflexion sur les sources de la morale, Bergson sera en effet conduit à dégager « deux sources » qui elles-mêmes renvoient à deux « forces » distinctes, l'une de « pression » et de contrainte, qui va dans le sens d'une conservation de l'espèce humaine, l'autre d'« aspiration » et d'attraction, qui va dans le sens d'une rénovation ou d'une transformation de l'humanité en la conduisant à se dépasser elle-même. Mais il s'agit aussi pour Bergson de regagner une unité fondamentale, de penser l'unité profonde de ces deux sources sous la forme d'un effort de la vie, ou de la nature, qui éclate en deux directions :

Il est vrai que si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement [...] dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement [...] pour pousser l'humanité en avant¹⁴⁰.

Ou encore un peu plus loin dans le texte :

Rétablissons la dualité d'origine : les difficultés s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité, car « pression sociale » et « élan d'amour » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie [...] ¹⁴¹.

¹³⁹ « C'est l'acte qui implique l'essence, bien loin que l'essence puisse expliquer l'acte. Ce n'est donc pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire », É. Boutroux, *op. cit.*, p. 145. Voir à ce sujet *Sciences et Avenir*, Hors-Série No 146, mars-avril 2006, « L'univers est-il sans histoire ? ».

¹⁴⁰ D. S., p. 48.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 98.

Ainsi cette dualité peut être aussi conçue comme une divergence, c'est-à-dire un mouvement de scission à partir d'une origine commune, vie ou nature, qui se dédouble dans sa signification et ses effets, tantôt statique et conservatrice en exerçant une « pression », tantôt créatrice et dynamique en imprimant un « élan ». Mais comment faut-il entendre justement cette notion, plutôt énigmatique, de « vie » dont nous parle ici Bergson et qui manifesterait l'unité des « deux sources » ? Doit-elle être distinguée de la dualité elle-même ou en fait-elle partie intégrante ? Tout se joue dans la réponse que nous allons donner à cette question. N'est-ce pas plutôt l'unité *supposée* d'un principe appelé « vie », lui-même conçu de manière analogique comme effort, élan, ou force auquel fait référence Bergson ? L'origine n'est-elle pas plutôt *immanente* à la dualité, de sorte qu'entre l'origine et la dualité il n'y a qu'un pas à faire, de sorte que ce serait la dualité qui serait à l'origine de la nouveauté ?

[...] l'origine garderait cependant toujours le sens rétrospectif d'un acte de création que la nouveauté d'une forme, d'une œuvre ou d'une idée nous conduirait à supposer, de telle manière que l'origine serait toujours conçue et posée à partir des effets qu'elle produit, et ne désignerait jamais une substance ou un état, mais un acte ou un événement. En ce sens l'origine n'aurait pas la valeur statique d'un fondement ou d'une assise, mais la valeur dynamique d'un acte qui produit et engendre¹⁴².

Ainsi l'unité n'est pas *extérieure* à la dualité. En d'autres termes, c'est la *même* force qui agit sur nous de deux manière différentes et dans deux directions. Mais cette force ou cette unité *laissée à elle-même* n'est rien *en soi* sinon un pur et simple concept abstrait. Par contre, elle prend une signification vitale dès lors qu'elle est pensée *in concreto*. C'est ainsi que pression et aspiration, ces deux tendances complémentaires et opposées de la vie, manifestent à la fois l'unité d'une impulsion originelle, qui tantôt se fixe dans des tendances originaires de conservation, tantôt s'intensifie dans des créations originales qui sont l'œuvre d'individus exceptionnels capable de transformer l'espèce humaine.

L'analyse de cet exemple, inspiré d'une lecture du chapitre I des *Deux Sources de la morale et de la religion* avait pour but de clarifier et de justifier la thèse de l'existence d'une dualité originare, mais aussi d'une nature conçue comme historique. Toutefois, en tant que réalité historique, la nature n'est pas ni totalement prévisible, ni même explicable *a posteriori*

¹⁴² Arnaud Bouaniche, « L'originare et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* », in *Annales Bergsoniennes I*, Paris, PUF, « Épiméthé », 2002, p. 145.

ou *a priori*, par ce que l'on pourrait appeler la permanence des lois universelles. Il faut donc envisager d'autres raisons que les raisons « légales », ou peut-être même *l'absence de raison* et admettre l'effectivité de l'aléatoire¹⁴³, l'existence réelle de la nouveauté et de l'émergence comme ce qui fait aussi partie intégrante du *tout* de la nature :

La « philosophie de la nature » n'est pas une doctrine achevée, dont on pourrait nommer les auteurs, et résumer le contenu. Il s'agit bien davantage d'une *question* — ou d'un complexe de questions — très présente en philosophie à partir de la Renaissance [...] dès lors qu'on s'efforce de critiquer et de remplacer les compréhensions religieuses du monde¹⁴⁴.

Accepter une telle définition d'une philosophie de la nature, est-ce aller à l'encontre de l'esprit même du bergsonisme, dès lors qu'on y retrouve, notamment dans *Les Deux Sources*, la présence d'une certaine conception religieuse ? Est-il pertinent alors de parler de « philosophie de la nature »¹⁴⁵ ? N'y a-t-il pas plutôt contresens dans l'interprétation de la pensée de Bergson dès lors qu'on l'identifie au naturalisme¹⁴⁶ ? Mais, en même temps, adopter une telle définition, opter pour une telle perspective, n'est-ce pas être cohérent avec la thèse de l'autocréation elle-même ? En fait, c'est *la cohérence même de la thèse de l'autocréation qui permet de postuler l'existence du naturalisme bergsonien*.

Nous avons montré, dans le premier chapitre de ce travail, comment l'idée de création, tributaire de la perspective judéo-chrétienne, avait dominé — domine encore ? — complètement notre représentation de la nature. Nous avons également montré comment cette même idée de création, telle qu'interprétée chez Bergson, ne pouvait plus être comprise,

¹⁴³ Voir à ce sujet, Marcel Conche, *L'aléatoire*, Paris, PUF, 1999.

¹⁴⁴ F. Burbage, *op. cit.*, p. 233, souligné dans le texte.

¹⁴⁵ Une telle désignation n'est pas entièrement nouvelle puisque Henri Gouhier lui consacre un chapitre important, voir *Bergson et le Christ des Évangiles*, *op. cit.*, p. 13 à 38 ; voir aussi, p. 63 et 64. « La thèse sur *Les Données immédiates de la conscience* représente une étape intermédiaire entre une philosophie manquée de la nature, celle de Spencer, et la vraie philosophie de la nature, *L'Évolution créatrice* », *ibid.*, p. 18. La différence entre notre conception et celle de H. Gouhier se retrouve surtout dans les conséquences que nous tirons d'une telle philosophie et dans la nécessité de penser la notion de création chez Bergson dans une perspective strictement naturaliste, c'est-à-dire non-religieuse. Voir aussi à ce sujet, *Bergson, la durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, PUF, 2004.

¹⁴⁶ « Doctrine pour laquelle il n'existe rien en dehors de la nature », A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 666.

parce qu'il la bousculait radicalement dans ses fondements mêmes, à partir de la perspective judéo-chrétienne. La nature était traditionnellement tenue pour une « création », dont la conception et la mise en œuvre avait leur principe, leur *origine* dans le projet divin. Cette conception de la nature comme « création » est par conséquent dépendante d'un ordre qui la dépasse, dont elle n'est jamais que l'expression, certes imparfaite, ou la reproduction. Ainsi la métaphysique culmine dans une théologie : c'est la connaissance de l'Être suprême, et elle seule, qui permet à la science de s'achever et à la morale de se fonder. Sous cette configuration, la nature est donc une réalité subordonnée, et la science qui lui correspond (la physique) une discipline seconde. On peut donc philosopher *sur* la nature : la nature est un objet, parmi d'autres objets, mais elle n'est pas un *principe*, elle n'est pas *création*, *autocréation*. La philosophie est toujours *de* Dieu (vers Dieu, à partir de Dieu), et jamais *de* la nature. Même Newton, dans ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* n'y échappe pas. La « philosophie naturelle » de Newton, tellement révolutionnaire par ailleurs, s'inscrit encore dans cette perspective :

La « philosophie de la nature, ce serait d'abord cette question adressée à la théologie : et si la nature était, elle aussi, ou peut-être même exclusivement, *principe* ?¹⁴⁷.

Voilà justement le point de vue sur lequel ouvre notre réflexion sur l'autocréation : non pas celui d'une explication, c'est-à-dire un système parfaitement ordonné (*more geometrico*) dans lequel est contenu ou à partir duquel on pourrait déduire la « réponse » à la question du nouveau, mais plutôt celui d'une *interrogation* proprement philosophique, d'une prise en compte de caractère à la fois immanent et éminemment tragique de la création continue d'imprévisible nouveauté. Et si la nature était, par essence *double*, non seulement ordonnée mais aussi ordonnatrice, multitude d'effets et multitude de causes, nature *naturée* et nature *naturante* mais en tant que cette dernière ne soit pas « Dieu » comme chez Spinoza, mais *principe de création* ? Sur ce point nous n'adhérons ni au panthéisme rationaliste de Spinoza et ni au spiritualisme de Bergson. Car comme on l'a vu, l'idée de Dieu ou l'hypothèse de la transcendance, bien que présente paradoxalement chez Bergson, n'est point nécessaire pour justifier la conception bergsonienne de l'autocréation du nouveau, pour la penser dans toute

¹⁴⁷ F. Burbage, *op. cit.*, p. 233, souligné dans le texte.

sa rigueur et sa cohérence. C'est pourquoi, à la lumière de toute cette réflexion, nous pouvons parler d'une conception naturaliste de l'autocréation chez Bergson.

Vers une anthropologie de la liberté

Mais cette conception ouvre aussi, et ce sera la dernière conséquence que nous évoquerons, sur une anthropologie philosophique de la liberté où l'homme, le sujet est appréhendé comme *projet de se faire, invention de soi*. En effet, si l'autocréation est pensée et articulée dans la perspective naturaliste et émergentiste, alors l'homme est désormais seul, c'est-à-dire métaphysiquement libre et créateur de son destin. C'est ici plus que jamais, à travers l'expérience de la liberté, que l'autocréation prend un sens *tragique*, puisqu'il n'y a plus de Dieu ni pour fonder son existence, ni même pour fonder le sens de ses valeurs¹⁴⁸. La création de soi par soi a été définie comme une caractérisation de la vie psychologique ; mais nous avons vu aussi, et c'est là un autre aspect important qu'il a fallu démontrer dans la Deuxième Partie de cette recherche, qu'elle ne se limite pas exclusivement à la vie psychologique, qu'elle implique une *participation du psychologique au cosmique*. En d'autres termes, *la création de soi par soi est une manifestation de l'autocréation du vivant dans la durée de la conscience*. De plus, la thèse émergentiste stipule que l'origine de la nouveauté est *immanente* à la nature. Si la nature est *phusis*, création continue d'imprévisible nouveauté, alors l'homme, qui est aussi un être naturel, est l'expression de la vitalité propre à la *phusis* d'où il provient.

L'homme est donc cet être qui fait de l'invention, quelle qu'elle soit, son mode d'être spécifique. L'homme n'est donc point le terme ultime, ne saurait constituer un terme en soi : l'homme est cet être qui continue à se créer en tendant vers des formes d'humanité supérieures, celles dont nous parle Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Ainsi l'homme a le pouvoir d'être libre, de se donner un futur à l'image de cette

¹⁴⁸ On est presque tenté d'y voir, rétrospectivement, la position sartrienne de l'athéisme dans son refus absolu de l'existence de Dieu, condition nécessaire pour justifier et légitimer l'absolue liberté de l'homme, voir J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970. En ce qui concerne les influences du bergsonisme sur la pensée à la fois de Sartre et sur celle de Merleau-Ponty, voir Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson, Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, éd. Olms, Zürich, 2005.

liberté. Mais voilà son drame : le *veut-il* vraiment ? Est-il simplement conscient de l'existence de ce pouvoir, de *sa* liberté ?

Néanmoins, nous affirmons que le concept de création de soi par soi et, par extension, d'autocréation, met en place les éléments pertinents qui permettent de penser la signification d'une véritable anthropologie de la liberté. Cette liberté qui, dans le bergsonisme, prend une connotation toute particulière, puisqu'elle est :

[...] le sentiment que nous avons d'être *créateurs* de nos intentions, de nos décisions, de nos actes, et par là de nos habitudes, de notre caractère, de *nous-mêmes*. Artisans de notre vie, artistes même quand nous le voulons, nous travaillons continuellement à pétrir, avec la matière qui nous est fournie par le passé et le présent, par l'hérédité et les circonstances, une figure unique, neuve, originale, imprévisible [...]¹⁴⁹.

Est-on libre parce qu'on est créateur ou bien, à l'inverse, est-on créateur parce qu'on est libre ? En fait, ce n'est point en ces termes ni de cette manière que le problème se pose chez Bergson. Car parler de liberté ou de la création nous reconduit, *ipso facto*, à l'*origine elle-même*, mais aussi au fondement d'une conception de l'humain comme *être libre et créateur de lui-même*, à l'instar de la nature. La liberté et la création se confondent par conséquent dans une même *expérience* : s'inventer c'est être libre et réciproquement. Tel est aussi l'ultime défi de cette anthropologie philosophique, du projet qui est à *faire*. S'autocréer signifie donc accéder à un degré plus élevé de durée, plus *intense*, où la forme créée pourra s'inventer elle-même à nouveau, mais aussi *se libérer*, c'est-à-dire continuer l'élan de vie à travers des créations de plus en plus *hautes*, qui correspondent aux *valeurs* fondamentales de l'humanité. Mais pour s'inscrire dans un tel mouvement, dans une telle continuité, dans un tel *élan*, point n'est besoin de postuler l'existence d'un Dieu créateur ou d'une supraconscience. Il est possible de penser un tel projet autocréateur, une telle anthropologie sur le plan de l'immanence de la conscience sans faire intervenir une source divine ou transcendante. Toute cette recherche tend en effet à le démontrer.

Cette anthropologie signifie aussi que le sujet ou le moi profond, dans sa temporalité, n'est pas une réalité originairement constituée, déterminée à l'avance, c'est-à-dire *donnée*. Nous ne savons pas ce qu'il *est* puisqu'il « est » (en)*devenir* ; nous ne pouvons pas le

¹⁴⁹ P. M., p. 102, nous soulignons.

« chosifier » puisqu'il n'est pas une *chose*, puisqu'il « est » *pro-jet*. C'est la temporalité créatrice du sujet qui fait de lui un être libre, et qui nous place devant l'incapacité d'en faire un « objet » défini et cela sans le dénaturer. En d'autres termes, le sujet de cette anthropologie n'est pas le gisement, la strate, le soubassement d'un *sub-jectum*. Ce que nous pouvons décrire c'est sa durée, c'est-à-dire l'unité organique, mouvante et inventive d'un passé qui ne cesse de se cumuler synthétiquement avec le présent en le *perturbant*, et d'un avenir toujours à-venir (virtuel) qui ne cesse de la mobiliser, de l'attirer, de l'*inquiéter*. Parce que la conscience dure, son unité est essentiellement constituante et jamais totalement constituée, toujours *à faire*, comparable à celle d'une *aspiration* bien plus qu'à une « chose », à une continuité indéterminée bien plus qu'à l'invariable configuration d'un objet dans l'espace.

Mais le sujet lui-même n'a-t-il rien de fixe ou de stable en soi ou dans ce que l'on appelle communément son « caractère » ou son « tempérament » ? Mais peut-être faut-il, encore une fois, s'en remettre à la métaphore musicale plutôt qu'à un simple raisonnement pour éviter de tomber dans le piège de la spatialisation ou de l'illusion rétrospective et comprendre, *de facto*, le propos ou l'intuition, certes complexe, de Bergson. Pas plus que les tonalités de sol majeur ou de ré mineur ne laissent rien présumer de ce que sera la mélodie ainsi, pour « inchangés » qu'ils soient, caractère et tempérament peuvent bien déterminer en effet ce que sera la tonalité générale d'une existence — et même encore, ne sommes-nous pas alors dans la représentation spatiale de l'événement ? —, mais non pas quels seront les thèmes, les variations, les *tempi* ni les couleurs par lesquels elle se sera improvisée ou inventée¹⁵⁰. Ainsi l'homme, dans la perspective de cette anthropologie autocréationniste, est *ouverture au temps*, c'est-à-dire ce qui se ferme, se conserve, se répète, mais aussi ce qui se crée, qu'il est celui qui n'en peut jamais finir d'avoir à être ni de devenir ce à quoi il aspire : comme il est temporel, sa nature est *l'inachèvement*. Le rôle de la vie, dans cette perspective, n'est-il pas alors « d'insérer de l'indétermination dans la matière » ?¹⁵¹

¹⁵⁰ Voir *P. M.*, p. 99-100.

¹⁵¹ *É. C.*, p. 127.

Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle (la vie) crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est *l'activité* à laquelle ces formes doivent servir de véhicule¹⁵².

Bergson ne pose-t-il pas ici justement les bases d'une anthropologie de la liberté, elle-même tributaire d'une cosmologie évolutionniste, en faisant de cette forme spécifique qu'est l'homme non seulement un « héritier » de la nature, mais aussi un « *réservoir d'indétermination* » ?¹⁵³ N'est-il pas nécessaire, pour comprendre la signification de cette anthropologie mais aussi de cette philosophie de la nature sur lesquelles nous débouchons, de revenir à la thèse des deux sens de la vie et à l'unité qu'ils impliquent ? En définissant la vie (psychologique ou biologique) comme une dialectique des tendances, c'est-à-dire comme autocréation, nous avons vu qu'elle n'impliquait ou ne contenait aucune finalité (intérieure ou extérieure), aucun « objectif » *en soi*, qu'elle ne devient ou ne dure que par une fondamentale dualité : tendance à la conservation et tendance à la création, à la répétition du passé et à l'improvisation de l'avenir par le présent. Si le passé *tend* à se sédimenter ou se cristalliser dans le présent sous forme de déterminisme ou d'habitudes, ce même présent *tend* aussi à créer de plus en plus de nouveauté, de spontanéité, d'imprévisibilité, d'indétermination, bref *tend à se créer*. Plus l'homme est libre (la liberté implique des degrés chez Bergson), plus il est capable de plasticité, de choix, de volonté, *d'activer* sa mémoire, plus il capable non seulement de s'incorporer mécaniquement le passé pour répondre aux exigences de l'action sous forme d'habitudes, mais plus aussi ce passé qu'il s'est assimilé le rend paradoxalement capable de rompre avec lui, c'est-à-dire d'inventer. En d'autres termes et dans un *premier mouvement*, le passé s'incorpore au présent, s'y sédimente en déterminismes, puisque la vie doit d'abord s'adapter : *là peut toutefois s'arrêter la vie sans jamais connaître la liberté*¹⁵⁴ ;

¹⁵² *Ibid.*, nous soulignons.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ C'est bien l'une des conditions fondamentales du projet métaphysique de Bergson que « d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* », *M. M.*, p. 205, souligné dans le texte. Il y a donc bien deux niveaux, deux plans de conscience pour employer à nouveau la terminologie de *Matière et Mémoire*. Mais ce n'est que par la conversion, c'est-à-dire par un *retour* à la source ou à l'origine *en soi*, qu'une compréhension réelle, qu'une *expérience* de la liberté est possible. Tel est peut-être aussi le sens des dernières paroles des *Deux Sources* dont il ne faudrait surtout pas sous-estimer la justesse, ni non plus la teneur : « L'humanité gémit, à demi écrasée

dans un *deuxième mouvement*, de réflexion, de conversion, d'intuition, utilisant ces déterminismes comme autant d'instruments, le sujet se transforme ou peut transformer ce ou ces sédiment(s) en un indéterminable avenir parce qu'il s'est libéré des conditions (aliénantes ?) où le confinaient les nécessités de l'espèce, *parce qu'il s'est libéré de la spatialisation*. Cette création de soi par soi, cet acte libre consiste donc toujours à donner une forme nouvelle à une matière déjà disposée mais elle-même en mouvement, à *faire de l'indéterminable avec du déterminé*.

Mais l'homme est-il prêt à relever le défi que lui pose cette anthropologie ? L'énoncé selon lequel l'homme est celui qui invente son destin tout en s'inventant lui-même en fait-il nécessairement un être *bon* ? Ne manque-t-il pas justement une morale pour fonder cette anthropologie ? Une anthropologie de la liberté pose en effet un problème moral fondamental : si l'être humain est pensé comme le créateur de sa liberté, de *sa vie*, cela en fait-il pour autant et automatiquement un être qui *comprend* ce qu'est le bien, le sien et celui de l'humanité elle-même ? C'est là, ni plus ni moins, la limite mais aussi le caractère *tragique* — pas assez souligné par ailleurs — d'une telle conception de la liberté, d'une telle anthropologie, qui implique un *combat* contre tout ce qui détourne l'homme de lui-même :

Enfin, la conscience est essentiellement libre ; elle est la liberté même : mais elle ne peut traverser la matière sans se poser sur elle, sans s'adapter à elle : cette adaptation est ce qu'on appelle l'intellectualité ; et l'intelligence, se retournant vers la conscience agissante, c'est-à-dire libre, la fait naturellement entrer dans les cadres où elle a coutume de voir la matière s'insérer. Elle apercevra donc toujours la liberté sous forme de nécessité ; toujours elle négligera la part de nouveauté ou de création inhérente à l'acte libre, toujours elle substituera à l'action elle-même une imitation artificielle, approximative, obtenue en composant l'ancien avec l'ancien et le même avec le même. Ainsi, aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien des difficultés s'évanouissent ou s'atténuent. Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre¹⁵⁵.

sous le poids des progrès qu'elle a faits. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux », *D. S.*, p. 338.

¹⁵⁵ *É. C.*, p. 270-271.

Même s'il y a une tendance en l'homme qui, *de facto*, néglige « la part de nouveauté et création inhérente à l'acte libre », n'y a-t-il pas lieu de supposer néanmoins que le destin de la vie et du mouvement autocréateur de la conscience n'est pas de s'immobiliser *comme tel et une fois pour toute*, mais aussi de s'autodépasser dans un acte créateur ? Mais ce que veut nous dire aussi Bergson, c'est que l'homme n'est pas condamné au règne de la nécessité *puisque'il n'est pas que matière et intellectualité* et que, contrairement à l'animal, il existe en lui, un *potentiel* qui lui permet de *transcender* le phénomène de l'automatisme, de la répétition, de l'enlissement, de la stagnation, de la passivité, de ce que Nietzsche appelait la « grande fatigue ». Telle est sa liberté. Même si l'homme, comme nous le rappelle très justement l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, n'est pas toujours libre et que, plus souvent qu'autrement, c'est le moi superficiel avec ses automatismes qui détermine le comportement et conditionne nos habitudes de penser, sa *vie*, toute paradoxale qu'elle soit, n'est pas d'en rester là, mais de dépasser la superficialité d'un tel comportement. Tel est également le sens que nous voulons donner à cette anthropologie philosophique.

Certes, comme le dit Bergson, la forme humaine est, entre autres, un composé de matière et d'intelligence ; elle est conçue comme la retombée, la détente de l'élan créateur et comme sa décréation. La matière tout comme l'intelligence représentent donc le principal obstacle dans l'ordre de la nature comme dans celui de la conscience, la limite même de l'exigence de création. Mais la question anthropologique est donc de savoir, comme nous le rappelle *Les Deux Sources*, si nous *voulons* dépasser cette limite ? Car sommes-nous *disposés* à relever le défi de la liberté et de l'autocréation ? Une philosophie « qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition » est donc celle qui nous montre comment y parvenir même si nous le voulons, et qui essaie aussi de comprendre pourquoi, paradoxalement, nous ne le voulons pas.

Par conséquent, l'expérience de la liberté de l'homme n'est possible *que parce qu'il y a* limite et matière, mais aussi effort, en tant qu'il est précisément l'envers de la passivité, de la paresse, de la peur, de « l'esprit de pesanteur » pour parler encore une fois comme Nietzsche ; effort qui, dans sa puissance créatrice, est capable d'affronter les résistances de la matière, de la forme, de la limite elle-même, qui s'impose d'elle-même, et par surcroît, les transcender. Nécessité de l'effort pour changer les habitudes de penser et les automatismes du

moi superficiel, pour le libérer de son aliénation (dans l'espace ou dans l'action), pour tirer de soi-même *plus* que ce que l'on a, pour se « hausser au-dessus de soi-même », pour devenir un moi créateur qui, tout en s'opposant à l'esprit de pesanteur, le dépasse.

C'est donc par conséquent *notre rapport à la créativité elle-même* qui est questionné dans cette anthropologie de la liberté. La création donne l'être à ce qui n'existait pas, fait apparaître le nouveau, l'inconnu, l'imprévisible dans le champ de la conscience ou de l'expérience, et qui, du fait même de son apparition, de sa présence « insolite », bouscule nos certitudes, nos habitudes, nos croyances. Car, bien que généralement conçu comme un acte constructeur, l'acte créateur peut aussi être un acte fondamentalement et paradoxalement destructeur ou déconstructeur. Mais cette déconstruction est salvatrice puisqu'elle permettrait non seulement la libération, mais aussi d'accéder à la libre création de soi par soi. Ainsi ce n'est qu'à cette condition que l'on peut parler d'une véritable anthropologie de la liberté, telle qu'on la découvre chez Bergson, dans la mesure où elle nous invite, à travers l'expérience de l'autocréation, à repenser la *valeur* que nous accordons à notre vie humaine, mais aussi à la vie.

Il y a donc effectivement, au cœur de la vision bergsonienne de l'être humain, une forme d'optimisme liée à l'existence d'un potentiel d'affranchissement, à une capacité de transcender, par un acte de création, les limites qu'il s'est lui-même données. Car l'acte créateur, bien que limité dans sa production, dans sa forme, n'en demeure pas moins, dans son *principe*, *illimité* puisqu'il se manifeste comme possibilité *sans cesse donnée* non seulement de produire du nouveau et de l'imprévisible, mais aussi de se dépasser, *d'aller au-delà*. Ainsi la philosophie de Bergson, tout en posant le problème de l'homme¹⁵⁶, de sa liberté, nous invite, dans un élan d'optimisme, à prendre part au mouvement de la vie, à l'autocréation du vivant, « jaillissement effectif de nouveauté imprévisible », afin de devenir plus fort et plus joyeux :

Plus joyeux, parce que la réalité qui s'invente sous nos yeux donnera à chacun de nous, sans cesse, certaines des satisfactions que l'art procure de loin aux privilégiés de la

¹⁵⁶ Voir à ce sujet, Frédéric Worms, « Bergson et ses contemporains : le problème de l'homme entre vie et connaissance », in *Le moment 1900 en philosophie*, Lille, Presses Universitaires, du Septentrion, 2004, p. 21 à 41.

fortune ; elle nous découvrira, par-delà la fixité et la monotonie qu'y apercevait d'abord nos sens hypnotisés par la constance de nos besoins, la nouveauté sans cesse renaissante, la mouvante originalité des choses. Mais nous serons plus forts, car à la grande œuvre de création qui est à l'origine et qui se poursuit sous nos yeux nous nous sentirons participer, créateurs de nous-mêmes¹⁵⁷.

Mais encore faut-il poser une dernière et ultime question : qui est le créateur par excellence pour Bergson ? Quel est celui qui, vraisemblablement, incarne le mieux cette exigence fondamentale d'autocréation, qui fait de la création de soi par soi et de la liberté une valeur émancipatrice de la vie humaine ? Quel est celui qui pourra rompre le cercle, briser les chaînes qui nous retiennent prisonnier, mobiliser les énergies, ouvrir le chemin à tous les hommes ? Sommes-nous tous destinés à participer à la grande œuvre de création à laquelle fait allusion Bergson ?

Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créé au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale [...] Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie¹⁵⁸.

Est-ce sur la voie de la morale qu'il faudra rechercher des points de repères et des indications, voire des réponses positives et significatives susceptibles d'éclairer le questionnement anthropologique ? Certes, c'est dans *Les Deux Sources* que l'on retrouvera notamment les principales articulations de cette problématique. Mais encore une fois, faut-il se rappeler que la création de soi par soi peut « se poursuivre à tout moment chez tous les hommes »¹⁵⁹, qu'elle se caractérise donc essentiellement par son universalité, qu'elle n'est pas par conséquent le privilège d'un petit nombre ou d'une élite quelconque. L'autocréation comme

¹⁵⁷ P. M., p. 116.

¹⁵⁸ É. S., p. 25.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 24.

valeur émancipatrice, en tant qu'elle fait référence au « triomphe de la vie » et à « l'agrandissement de la personnalité »¹⁶⁰, représente donc la capacité de rompre le cercle de l'immobilisation dans lequel peut nous enfermer l'espèce, de nous libérer de l'illusion — dogmes ou superstitions — qui aliène. Tels sont, entre autres, les principaux enjeux d'une anthropologie de la liberté, de la réflexion qu'elle doit susciter et qui doit nécessairement ouvrir non pas comme tel sur une morale et encore moins sur une religion, mais plutôt sur ce que l'on pourrait appeler une *éthique de la création*.

Nous avons choisi de traiter la question de l'autocréation chez Bergson à partir de considérations touchant la vie psychologique et biologique, en laissant de côté, pour des raisons certes légitimes, l'aspect moral et religieux que nous avons d'ailleurs à peine évoqué dans cette conclusion. Nous avons constaté la complexité d'une telle question dans l'œuvre de Bergson, mis en lumière ses orientations à la fois anthropologiques, épistémologiques et naturalistes. Il s'agissait aussi d'évaluer la cohérence et les limites de l'argumentation bergsonienne relativement à cette question.

Il faut donc donner le mérite qui lui revient à cette pensée qui a su à sa manière et peut-être même pour la première fois dans l'histoire de la philosophie française, ouvrir des pistes de réflexion singulièrement originales sur la question de l'autocréation. De plus, la pensée de Bergson représente un apport essentiel dans la compréhension du concept d'émergence en philosophie comme en science. Il n'est pas inutile de la rappeler encore aujourd'hui. C'est ce que nous avons voulu aussi montrer tout au long de cette recherche : la richesse et l'originalité d'une telle pensée, la complexité d'une œuvre elle-même en mouvement et qui, de fait et à travers sa lecture, ne cesse de susciter à la fois la surprise et la nouveauté.

¹⁶⁰ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

1. *Oeuvres de Bergson*

- Œuvres*. 1963. Édition du centenaire, textes annotés par A. Robinet, introduction par H. Gouhier. Paris : PUF. 1602 p.
- Essai sur les Données immédiates de la conscience*. 1988 (1889). 3^{ème} édition. Paris : PUF. 180 p.
- Matière et Mémoire*. 1959 (1896). 60^{ème} édition. Paris : PUF. 280 p.
- Le Rire*. 1962 (1900). 173^{ème} édition. Paris : PUF. 157 p.
- L'Evolution créatrice*. 1969 (1907). 142^{ème} édition. Paris : PUF. 369 p.
- L'Energie spirituelle*. 1962 (1919). 74^{ème} édition. Paris : PUF. 214 p.
- Durée et simultanéité*. 1968 (1922). 7^{ème} édition. Paris : PUF. 216 p.
- Les Deux Sources de la morale et de la religion*. 1961 (1932). 100^{ème} édition. Paris : PUF. 340 p.
- La Pensée et le Mouvant*. 1960 (1934). 35^{ème} édition. Paris : PUF. 291 p.
- Mélanges*. 1972. Textes publiés et annotés par A. Robinet avec la collaboration de R.-M. Mossé-Bastide, M. Robinet et M. Gauthier, avant-propos par H. Gouhier. (contient L'idée de lieu chez Aristote, Durée et Simultanéité, Correspondances, Pièces diverses, Documents). Paris : PUF. 1692 p.
- Ecrits et paroles*. 1958. Trois volumes, textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide. Paris : PUF.
- Cours I, Leçons de Psychologie et de Métaphysique*. 1990. Clermont-Ferrand, 1887-1888. Éd. par H. Hude et J.-L. Dumas, avant-propos par H. Gouhier. Paris : PUF. 445 p.
- Cours II, Leçons d'Esthétique, Leçons de Morale, Psychologie et Métaphysique*. 1992. Clermont-Ferrand et lycée Henri-IV. Éd. par H. Hude et J.-L. Dumas. Paris : PUF. 489 p.
- Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie moderne, Théories de l'âme*. 1995. Éd. par H. Hude et J.-L. Dumas. Paris : PUF. 314 p.
- Cours IV, Cours sur la philosophie grecque*. 2000. Éd. par H. Hude et F. Vinel. Paris : PUF. 278 p.

2. *Volumes sur Bergson*

- BARBOTIN, E. 1997. *Dieu créateur ou évolution créatrice*. Paris : Éd. du Laurier.
- BARDY, J. 2003. *Regard sur « L'Évolution créatrice »*. Paris : L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY-MADAULE, M. 1966. *Bergson adversaire de Kant*. Paris : PUF.
- BRETONNEAU, G. 1975. *Création et valeurs éthiques chez Bergson*. Paris : S.E.D.E.S.
- BURWICK, F., et P. DOUGLASS. 1992. *The crisis in modernism, Bergson and the vitalist controversy*. Cambridge : University Press.
- CAPEC, M. 1971. *Bergson and Modern Physics*. New-York : Humanities Press.
- CONRY, Y. 2000. *L'Évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*. Paris : L'Harmattan.
- De LATTRE, A. 1990. *Bergson une ontologie de la perplexité*. Paris : PUF.
- DELEUZE, G. 1997 (1966). *Le Bergsonisme*. Paris : PUF.
- DELEUZE, G. 1968. *Henri Bergson, Mémoire et vie, textes choisis*. Paris : PUF.
- DELHOMME, J. 1954. *Vie et conscience de la vie : essai sur Bergson*. Paris : PUF.
- GILLIES, M-A. 1996. *Henri Bergson and British Modernism*, McGill : Queens University Press.
- GILSON, B. 1985. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris : Vrin.
- GOUHIER, H. 1989. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris : Vrin.
- GOUHIER, H. 1993. *Étienne Gilson, trois essais, Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*. Paris : Vrin.
- GOUHIER, H. 1999. *Bergson et le Christ des Évangiles*, troisième édition revue et corrigée. Paris : Vrin.
- GUITTON, J. 1960. *La vocation de Bergson*. Paris : Gallimard.
- HEIDSIECK, F. 1961. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris : PUF.
- HOFFDING, H. 1916. *La philosophie de Bergson*. Paris : Alcan.
- HUDE, H. 1989. *Bergson I*. Paris : Éditions universitaires.
- HUDE, H. 1990. *Bergson II*. Paris : Éditions universitaire.
- HUSSON, L. 1947. *L'intellectualisme de Bergson, genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris : PUF.
- JANICAUD, D. 1997. *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, 2^{ème} édition. Paris : Vrin.
- JANKÉLÉVITCH, V. 1959. *Henri Bergson*. Paris : PUF.
- LACEY, A. R. 1993. *Bergson*. Routledge : New-York.

- LEFEUVRE, M. 2005. *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan.
- Le ROY, É. 1912. *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*. Paris : Alcan.
- LÉVESQUE, G. 1973. *Bergson, vie et mort de l'homme et de Dieu*. Paris : Cerf.
- LOMBARD, J. 1997. *Bergson, création et éducation*. Paris : L'Harmattan.
- MARITAIN, J. 1947. *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Paris : Flammarion.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960. *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1997. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, nouvelle édition revue et augmentée d'un fragment inédit. Paris : Vrin.
- MIQUEL, P-A. 1996. *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De L'Évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*. Lille : Presses du Septentrion.
- MIQUEL, P-A. 2007. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris : éd. Kimé.
- MONTABELLO, P. 2003. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature : Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris : Desclée de Brouwer.
- MOORE, F. C. 1996. *Bergson, thinking backwards*. New-York : Cambridge University Press.
- MOSSÉ-BASTIDE, R.-M. 1959. *Bergson et Plotin*. Paris : PUF.
- MOURÉLOS, G. 1964. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris : PUF.
- MULLARKEY, J. 1999. *The New Bergson*. Manchester University Press.
- MULLARKEY, J. 2000. *Bergson and Philosophy*. Edinburgh University Press.
- PAPANICOLAOU, A. et P.A.Y. GUNTER. 1987. *Bergson and modern thought, towards a unified science*. New York : Harwood.
- PARIENTE, J.-C. 1973. *Le Langage et l'individuel*. Paris : Armand Colin.
- PHILONENKO, A. 1994. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris : Cerf.
- RICOT, J. 1998. *Leçon sur la perception du changement de Henri Bergson*. Paris : PUF.
- ROBINET, A. 1966. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Paris : Seghers.
- SCHUMANN, M. 1995. *Bergson, ou le retour de Dieu*. Paris : Flammarion.
- SOULEZ, P. complétée par F. WORMS. 1997. *Bergson, biographie*. Paris : Flammarion.
- THEAU, J. 1968. *La critique bergsonienne du concept*. Toulouse : Edouard Privat.
- THIBEAUDET, A. 1923. *Le Bergsonisme*. Paris : NRF.
- TROTIGNON, P. 1968. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris : PUF.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. 1991. *Bergson*. Paris : PUF.

VIEILLARD-BARON, J.-L. 1999. *Bergson et le bergsonisme*. Paris : Armand Colin.

VIEILLARD-BARON, J.-L. 2004. *Bergson, la durée et la nature*. Paris : PUF.

VIOLETTE, R. 1968. *La spiritualité de Bergson*. Toulouse : Édouard Privat.

WORMS, F. 1997. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris : PUF.

WORMS, F. 2000. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris : Ellipses.

WORMS, F. 2004. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris : PUF.

3. *Volumes autour de Bergson*

ALEXANDER, S. 1920. *Space, Time and Deity*. Londres : Macmillan.

ANAXIMANDRE. 1991. *Fragments et Témoignages*, trad. Marcel Conche. Paris : PUF.

ANDLER, D., FAGOT-LARGEAULT, A. et B. SAINT-SERNIN. 2002. *Philosophie III*, (en particulier le chapitre VIII sur « L'Émergence », p. 939-1048). Paris : Gallimard.

ARISTOTE. 1991. *La Métaphysique*, t. I. Trad. de J. Tricot. Paris : Vrin.

ATLAN, H. 1979. *Entre le cristal et la fumée : Essai sur l'organisation du vivant*. Paris : Seuil.

BACHELARD, G. 1932. *L'intuition de l'instant*. Paris : Vrin.

BACHELARD, G. 1950. *La dialectique de la durée*. Paris : PUF.

BARTHÉLEMY-MADAULE, M. 1972. *L'idéologie du hasard et de la nécessité*. Paris : Seuil.

BAYER, R. 1953. *Essais sur la méthode esthétique*. Paris : Flammarion.

BENKIRANE, R. 2006. *La complexité, vertiges et promesses*, Paris : Le Pommier.

BERDIAEV, N. 1955. *Le sens de la création*. Paris : Desclée de Brouwer.

BERNARD, C. 1966. *Introduction à la médecine expérimentale* (1865). Paris : Garnier-Flammarion.

BERSINI, H. 2007. *Qu'est-ce que l'émergence ?* Paris : Ellipses.

BERTRAND, C. 1995. *L'Invention de soi*. Montréal : Les Herbes Rouges.

BERTRAND, P. 1990. *Vie*. Montréal : Humanitas.

BERTRAND, P. 1993. *La ligne de création*. Montréal : Les Herbes rouges.

BERTRAND, P. 1995. *Méditation I. Penser et créer*. Montréal : Humanitas.

BERTRAND, P. 2006. *Exercices de perception*. Montréal : Liber.

BOURGUIGNON, A. 1989. *L'homme imprévu. Histoire naturelle de l'homme I*. Paris : PUF.

BOUTOT, A. 1993. *L'invention des formes*. Paris : Odile Jacob.

BOUTROUX, É. 1991 (1874). *De la contingence des lois de la nature*, 2ème éd. Paris : PUF.

- BRÉHIER, É. 1981. *Histoire de la philosophie III*. Paris : PUF.
- BURBAGE, F. 1998. *La nature*. Paris : Flammarion.
- CANGUILHEM, G. 1980. *La connaissance et la vie*, 2^{ème} éd. Paris : Vrin.
- CARIOU, M. 1978. *L'Atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*. Paris : Aubier-Montaigne.
- CHANGEUX, J.-P. 1983. *L'homme neuronal*. Paris : Fayard.
- CONCHE, M. 1999. *L'Aléatoire*. Paris : PUF.
- COURNOT, A. A. 1979 (1875). *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*. Paris : Vrin.
- De DUVE, C. 2002. *À l'écoute du vivant*. Paris : Odile Jacob.
- DELEUZE, G. 1968. *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- DELEUZE, G. 1983. *Cinéma I. L'image-mouvement*. Paris : Minuit.
- de RENÉVILLE, J R. 1988. *Qu'est-ce que créer ?* Paris : Vrin.
- DIÉGUEZ, M. 1970. *Science et Nescience*. Paris : Gallimard.
- DORTIER, J-F. (coord. par). 1999. *Le Cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*. Paris : Éditions Sciences humaines.
- ENGELS, F. 1952. *Dialectique de la nature*, trad. E. Bottigelli. Paris : Éditions sociales.
- ESPINOZA, M. 1998. *Théorie de l'intelligibilité*, 2^e éd. Paris : Ellipses.
- FEYERABEND, P. 1979. *Contre la méthode*, Traduit par Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger. Paris : Seuil.
- GILSON, B. 1995. *Vers un développement de la philosophie dialectique*. Paris : Vrin.
- GRANIER, J. 1997. *Art et vérité*. Paris : Editions du Cerf.
- GREISCH, J. et FLORIVAL, G. (sous la dir. de). 1996. *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*. Institut supérieur de philosophie. Louvain-La-Neuve : Peeters.
- GRIMALDI, N. 1993. *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*. Paris : PUF.
- GUÉRIN, M. 1979. *Le génie du philosophe*. Paris : Seuil.
- GUITTON, J. BOGDANOV, G. et BOGDANOV I. 1991. *Dieu et la science*. Paris : Grasset.
- HEIDEGGER, M. 1983. *Le concept de temps*, in *Cahier de l'Herne*. Paris : l'Herne.
- HEISENBERG, W. 1962. *La nature dans la physique contemporaine*. Paris : Gallimard.
- HYPPOLITE, J. 1991. *Figures de la pensée philosophique*. Paris : PUF.
- JACOB, F. 1970. *La logique du vivant*. Paris : Gallimard.
- JACOB, F. 1982. *Le jeu des possibles*. Paris : Fayard.
- JAMES, W. 2006 (1911). *Introduction à la philosophie*, nouvelle traduction par Stephan Galetic. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

- KANT, E. 1965 (1787). *Critique de la raison pure*, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris : PUF.
- KANT, E. 1986 (1790). *Critique de la faculté de juger* (1790), traduction par A. Philonenko. Paris : Vrin.
- KAUFFMAN, S. 1993. *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford : Oxford University Press.
- KAUFFMAN, S. 1995. *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organisation and Complexity*. Oxford : Oxford University Press.
- KOESTLER, A. 1795. *Le cri d'Archimède*. Paris : Calman-Lévy.
- KUNH, T. S. 1983. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- LACHELIER, J. 1916 (1871). *Le fondement de l'induction*, 7^{ème} éd. Paris : Alcan.
- LANDRY, Y. 1983. *Créer, se créer. Vers une pratique méthodique de la créativité*. Montréal : Québec/Amérique.
- Le BLANC, G. 2002. *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris : PUF.
- LEWES, G. H. 1874-1879. *Problems of Life and Mind*. 5 vol. Londres : Kegan Paul.
- LONCHAMP, J.-P. 1990. *La création du monde*. Paris : Desclée de Brouwer.
- LUCRÈCE. 1992. *La nature des choses*, trad. par Chantal Labre. Paris : Arléa.
- MADINIER, G. 1967. *Conscience et mouvement, Étude de la philosophie française de Condillac à Bergson*. Louvain : Nauwelaerts.
- MERLEAU-PONTY, M. 1995. *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, établi et annoté par D. Séglaard. Paris : Seuil.
- MILL, J. S. 1843. *System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Londres.
- MIQUEL, P.-A. 2000. *Comment penser le désordre ?* Paris : Fayard.
- MISSA, J.-N. 1993. *L'Esprit-cerveau, la philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*. Paris : Vrin.
- MONOD, J. 1970. *Le hasard et la nécessité*. Paris : Seuil.
- MORGAN, C. L. 1923. *Emergent Evolution*. Londres : William and Norgate.
- NIETZSCHE, F. 1972 (1885). *Ainsi Parlait Zarathoustra*. Paris : Librairie Générale Française.
- PERRU, O. 2005. *Le vivant. Approches pour aujourd'hui*. Paris : Cerf.
- POPPER, K. 1984. *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, trad. R. Bouveresse. Paris : Hermann. Éd. originale : *The poscript to the Logic of Scientific Discovery. The Open Universe*. Londres : Hutchnison, 1982.
- POULAT, E. 1984. *Critique et mysticisme*. Paris : Le Centurion.

- POULET, G. 1990. *La Pensée indéterminée III, De Bergson à nos jours*. Paris : PUF.
- PRIGOGINE, I. 1979. *La Nouvelle Alliance*. Paris : Gallimard.
- PRIGOGINE, I. (dir.). 2001. *L'homme devant l'incertain*. Paris : Odile Jacob.
- PRIGOGINE, I. et I. STENGERS. 1988. *Entre le temps et l'éternité*. Paris : Fayard.
- RAVAISSON, F. 1927 (1838). *De l'habitude*. Paris : Alcan.
- REICHENBACH, H. 1955. *L'avènement de la philosophie scientifique*. Trad. par G. Weill. Paris : Flammarion.
- RIBOT, T. 1900. *Essai sur l'imagination créatrice*. Paris : Alcan.
- ROUGEOREILLE-LENOIR, F. 1973. *La créativité personnelle*. Paris : Éditions Universitaires.
- ROUQUETTE, M.-L. 1997. *La Créativité*, PUF, coll. «Que sais-je ?», 6e édition.
- SCHLANGER, J. 1983. *L'Invention intellectuelle*, Fayard.
- SCHLANGER, J. et I. STENGERS. 1991. *Les concepts scientifiques. Invention et pouvoir*. Paris : Gallimard.
- SERTILANGES, A. D. 1945. *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*. Paris : Aubier.
- SÈVE, L. 2005. *Émergence, complexité et dialectique*. Paris : Odile Jacob.
- SOURIAU, P. 1881. *Théorie de l'invention*. Paris : Hachette.
- SPENCER, H. 1901. *Les premiers principes*, trad. M. E. Cazelles. Paris : Alcan.
- SPIRE, A. 1999. *La Pensée-Prigogine*. Paris : Desclée de Brouwer.
- TADIÉ, J.-Y. et M. TADIÉ. 1999. *Le sens de la mémoire*. Paris : Gallimard.
- TATTERSALL, I. 1999. *L'émergence de l'homme*. Paris : Gallimard.
- TISON-BRAUN, M. 1981. *L'introuvable origine : Le problème de la personnalité au seuil du XXe siècle, Flaubert, Mallarmé, Rimbeau, Valéry, Bergson, Claudel, Gide, Proust*. Genève : Librairie Droz.
- VAN EERSEL, P., MICHELET, S. 2008. *Le monde s'est-il créé tout seul ?* Paris. Albin Michel.
- VARELA, F. J. 1989. *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*. Paris : Seuil.
- VÉRALDI, G. B. 1972. *Psychologie de la création*. Paris : Marabout service.
- VIDAL, F. 1984. *L'Instant créatif*. Paris : Flammarion.
- WHITEHEAD, A. N. 1978 (1929). *Process and reality*. New-York : The Free Press.

4. *Études sur Bergson*

- ADOLPHE, L. 1952. « Bergson et l'élan vital ». *Les Études Bergsoniennes*, vol. III, p. 79-138.
- ALLIEZ, E. 1998. « Sur le bergsonisme de Deleuze ». In *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, édité par R. Alliez, p. 243-264. Institut Synthélabo.
- AMADO LÉVY-VALENSI, E. 1962. « Temps bergsonien et création ». Chap. in *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*. Paris : PUF.
- BALAN, B. 1996. « L'œil de la coquille de Saint-Jacques et les faits scientifiques ». *Raison présente*, no. 119, p. 87-106.
- BARBARAS, R. 1997. « Le Tournant de l'expérience : Merleau-Ponty et Bergson ». *Philosophie*, no. 54, p. 33-59.
- BARREAU, H. 2007. « Bergson et le darwinisme : une critique pertinente ». In *Bergson, la vie et l'action*, sous la dir. de Jean-Louis Vieillard-Baron, p. 57-79. Paris : éd. le Félin.
- BELOT, G. 1897. « Un nouveau spiritualisme ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. XLIV, p. 183-199.
- BOUANICHE, A. 2002. « L'originale et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* ». In *Annales Bergsoniennes I*, édité et présenté par Frédéric Worms, p. 143-170. Paris : PUF.
- BRUNSCHVIG, L. 1943. « La vie intérieure de l'intuition ». In *Henri Bergson : Essais et témoignages inédits*, recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz, Neuchâtel, p. 73-90. Paris : Éditions de la Bacconière.
- CANGUILHEM, G. 1943. « Commentaire au troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* ». *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, p. 126-143, 199-214. Reproduit dans *Annales bergsoniennes III*, édité et présenté par Frédéric Worms, p. 113-160. Paris : PUF.
- CAPEK, M. 1952. « La genèse idéale de la matière chez Bergson ; la structure de la durée ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 57, no. 3, p. 325-348.
- CAPEK, M. 1953. « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 143, no. 1-3, p. 28-60.
- CAPEK, M. 1959. « La théorie biologique de la connaissance chez Bergson, et sa signification actuelle ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 64, no. 2, p. 194-211.
- CHÉDIN, J.-L. 1990. « Possibilité et liberté dans l'Essai ». In *Bergson, Naissance d'une philosophie*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17-18 novembre 1989, p. 85-96. Paris : PUF.
- CHEVALIER, I. 1943. « Bergson et L'expérience mystique ». In *Henri Bergson : Essais et témoignages inédits*, recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz, Neuchâtel, p. 105-120. Paris : Éditions de la Bacconière.

- CHEVALIER, J. 1943. « Comment Bergson a trouvé Dieu ». In *Henri Bergson : Essais et témoignages inédits*, recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz, Neuchâtel, p. 91-96. Paris : Éditions de la Baconnière.
- CLAIR, A. 1996. « Merleau-Ponty lecteur et critique de Bergson. Le statut bergsonien de l'intuition ». *Archives de philosophie*, vol. 59, avril-juin 1996, p. 203-218.
- CONTINI, A. 2001. « Dire la vie : art et création vitale chez Bergson ». In *Henri Bergson : Esprit et langage*, édité par C. Stancati, D. Chiricò et F. Vercillo, p. 205-217. Bruxelles : Mardaga.
- COSSUTA, F. 1998. « L'oeuvre philosophique de Bergson : une création continue d'imprévisible nouveauté ? ». In *Lire Bergson : «Le possible et le réel* », sous la dir. de F. Cossuta, p. 49-100. Paris : PUF.
- DAYAN, M. 1965. « L'inconscient selon Bergson ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 70, no. 1-4, p. 287-324.
- De LATTRE, A. 1966. « Remarques sur l'intuition » dans *Les Études Bergsoniennes*, vol. VII. Paris : PUF, p. 193-215.
- DELEUZE, G. 1956. « Henri Bergson, 1859-1941 ». In *Les philosophes célèbres*, sous la dir. de M. Merleau-Ponty, p. 292-299. Paris : Éditions d'art Lucien Mazenod.
- DELEUZE, G. 1956. « La conception de la différence chez Bergson ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. IV, p. 79-112. Paris : PUF.
- DELEUZE, G. 2004. « Cours sur le Chapitre III de *L'Évolution créatrice* de Bergson » (École normale supérieure de Saint-Cloud, 1960). *Annales Bergsoniennes II*, éd. par F. Worms, p. 166-188. Paris : PUF.
- DELHOMME, J. 1949. « Durée et vie dans la philosophie de Bergson ». *Les Études Bergsoniennes*, vol. II, p. 129-191. Paris : Albin Michel.
- DUMONCEL, J.-C. 1997. « L'argument de Bergson contre la théorie de la trace : le concept de mémoire multiple ». In *Bergson et les neurosciences*, Actes du Colloque international de neuro-philosophie, sous la dir. de P. Gallois et G. Forzy, p. 141-149. Le Plessis Robinson : Institut Synthélabo.
- EBACHER, R. 1969. « Existence historique et temporalité selon Bergson ». *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 25, no. 2, p. 208-233.
- ETIENNE, J. 1989. « Bergson et l'idée de causalité ». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 87, no. 76, p. 589-611.
- FABRE LUCE de GRUSON, F. 1960. « Bergson, lecteur de Kant ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. V, p. 169-190. Paris : PUF.
- FEDI, L. 2001. « Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 2, avril-juin 2001, p. 97-118.
- GIOLITO, C. 1998. « L'impossible et le réel : sur la représentation ». In *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, sous la dir. de F. Cossutta, p. 139-157. Paris : PUF.

- GOUHIER, H. 1948. « Maine de Biran et Bergson ». *Les Études Bergsoniennes*, vol. I, p. 129-173. Paris : Albin Michel.
- GOUHIER, H. 1949. « Bergson et l'Histoire des idées ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. III, no. 10, p. 434-444.
- GOUHIER, H. 1969. « Bergson et la philosophie du Christianisme ». *Revue de Théologie et de Philosophie*, no. 1, p. 1-22.
- GUNTER, P.A.Y. 1978. "Bergson's philosophical method and its applications to the sciences". *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 16, no. 3, p. 167-181.
- GUNTER, P.A.Y. 1991. "Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics : an application of method". *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, no. 177, p. 108-121.
- HEIDSIECK, F. 1975. « Bergson et la physique contemporaine ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, p. 528-540.
- HERMAN, D. J. 1991. « La phénoménologie de l'intensité ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, no. 177, p. 122-129.
- HOWE, L. W. 1993. "Unmasking Bergson's idealism". *Southwest Philosophical Studies*, vol. 15, p. 43-50.
- HOWE, L.W. 1993. "Bergson's Finitism and the Creation Hypothesis". *The Modern Schoolman*, Vol. LXXI, no. 1, novembre 1993, p. 47-57.
- HUSSON, L. 1956. « Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. IV, p. 157-201. Paris : Albin Michel.
- HYPOLITE, J. 1949. « Aspects divers de la mémoire chez Bergson ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, no. 10, p. 373-391.
- JOUHAUD, M. 1992. « Bergson et la création de soi par soi ». *Les Études Philosophiques*, avril-juin 1992, p. 195-215.
- JOUS, D. 1976. « Le souffle de Dieu dans L'Évolution créatrice ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. XI, p. 67-76. Paris : PUF.
- KAPLAN, F. 2007. « La vie, essence de la réalité ». In *Bergson, la vie et l'action*, sous la dir. de Jean-Louis Vieillard-Baron, p. 33-55. Paris : éd. du Félin :
- KEBEDE, M. 1990. « Perpétuel présent - Éternel retour. Les philosophes et le temps ». *Diogène*, no. 149, p. 23-40.
- KREMER-MARIETTI, A. 1968. « Intuition et durée dans quelques ouvrages récents de Bergson ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. VIII, p. 159-167. Paris : PUF.
- KREMER-MARIETTI, A. 1991. « Physique et métaphysique du rythme comme mimésis ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, no. 177, p. 137-150.
- LAFRANCE, G. 1968. « Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne ». *Dialogue*, vol. VII, no. 1, p. 94-101.

- LAFRANCE, G. 1991. « La liberté et la vie chez Bergson ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, no. 177, p. 130-150.
- LAVELLE, L. 1941. « La pensée religieuse de Bergson ». *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, mars-août 1941, p. 139-174.
- Le BLANC, G. 2002. « Le problème de la création : Bergson et Canguilhem ». *Annales Bergsoniennes II*, p. 489-506.
- LECHAT, J. 1994. « Henri Bergson ou la réalité du devenir ». *L'Enseignement Philosophique*, vol. 45, no. 1, p. 21-34.
- Le LANNOU, J-M. 1999. « Voir les choses mêmes : art et philosophie selon Bergson ». *Philosophique*, 1999, p. 61-73.
- Le LANNOU, M. 2001. « L'anti-idéalisme de Bergson ». *Les Études Philosophiques*, no. 4, octobre-décembre 2001, p. 419-437.
- MAGNARD, P. 1990. « Bergson interprète de Plotin ». In *Bergson : Naissance d'une philosophie*, éd. par P. Naulin, p. 111-119. Paris : PUF.
- MARIN, C. 2007. « Ravaisson et Bergson : la science du vivant ». In *Annales bergsoniennes III*, p. 377-392.
- MAVIT, H. 1952. « Bergson et l'existence créatrice ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. III, p. 139-148. Paris : Albin Michel.
- MIQUEL, P.-A. 2007. « De l'immanence de l'élan vital à l'émergence de la vie ». In *Annales bergsoniennes III*, p. 217-235.
- MISSA, J.-N. 1997. « Critique positive du chapitre II de *Matière et Mémoire* ». In *Bergson et les neurosciences*, Actes du Colloque international de neuro-philosophie, sous la dir. de P. Gallois et G. Forzy, p. 65-83. Le Plessis Robinson : Institut Synthélabo.
- MISSA, J.-N. 1997. « La théorie bergsonienne du 'cerveau, organe de l'action' à la lumière des théories neuroscientifiques contemporaines ». In *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, sous la dir. de J.-L. Petit, p. 99-109. Paris : Vrin.
- MORKOWSKY, M.-C. 1971. "Crystallized creativity, Bergson's view of customs". *Humanitas*, vol. 7, p. 37-48.
- MOUTSOPOULOS, E. 1970. « La critique du platonisme chez Bergson ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. IX, p. 123-156. Paris : PUF.
- MULLARKEY, J C. 2002. « La naturalisation de la métaphysique : La théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie ». *Annales Bergsoniennes I*, p. 309-327.
- NABERT, J. 1941. « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, octobre 1941, p. 283-300.
- PAPANICOLAOU, A.-C. 1987. "Bergson and the modern psychology of creativity". Chap. in *Bergson and Modern Thought*, éd. Par P.A.Y. Gunter et A.-C. Papnicolau, p. 205-222. New York : Harwood.

- PARADIS, B. 1991. « Indétermination et mouvements de bifurcation chez Bergson ». *Philosophie*, no. 32, automne 1991, p. 11-40.
- PERNOT, C. 1964. « Spiritualisme et spiritisme chez Bergson ». *Revue de L'Enseignement Philosophique*, vol. XIV, no. 3, p. 1-23.
- PERNOT, C. 1998. « Henri Bergson ». in *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire des philosophes*, p. 208-221. Paris : Albin Michel.
- PHILONENKO, A. 1997. « La problématique de Bergson dans *Matière et Mémoire* In *Bergson et les neurosciences*, Actes du Colloque international de neuro-philosophie, sous la dir. de P. Gallois et G. Forzy, p. 151-159. Le Plessis Robinson : Institut Synthélabo.
- PICLIN, M. 1970. « Bergson et la transcendance ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CLX, p. 445- 469.
- PICLIN, M. 1976. « Bergson, la transcendance et le kantisme ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. XI, p. 87-113. Paris : PUF.
- PIGLER-ROGERS, A. 1991. « Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson ». *Diotima*, no. 19, p. 109-114.
- POLIN, R. 1960. « Bergson philosophe de la création ». In *Les Études Bergsoniennes*, vol. V, p. 191-213. Paris : PUF.
- ROMANO, C. 2001. « Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique ». *Philosophie*, no. 70, juin 2001, p. 72-92.
- SAINT-SERNIN, B. 1997. « L'action à la lumière de Bergson ». *Philosophie*, no. 54, juin 1997, p. 60-72.
- TONQUÉDEC, J.de. 1959. « La conception bergsonienne de Dieu ». *Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française : « Bergson et nous »*, *Bulletin de la société française de philosophie*, p. 303-306. Paris : Armand Colin.
- TRÉGUIER, J.-M. 1997. « Merleau-Ponty et le bergsonisme ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 3, juillet-septembre 1997, p. 405-430.
- TRESMONTANT, C. 1959. « Deux métaphysiques bergsoniennes ? ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 64, no. 2, p. 180-193.
- TROTIGNON, P. 1997. « Durée et mémoire : une difficulté dans la philosophie bergsonienne ». In *Bergson et les neurosciences*, Actes du Colloque international de neuro-philosophie, sous la dir. de P. Gallois et G. Forzy, p. 161-167. Le Plessis Robinson : Institut Synthélabo.
- VANDEL, A. 1960. « L'importance de «L'Évolution créatrice» dans la genèse de la pensée moderne ». *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 10, no. 2, p. 85-108.
- VETO, M. 2005. « Le passé selon Bergson ». *Archives de Philosophie*, Tome 68, Cahier 1, p. 5-31.

- VIEILLARD-BARON, J.-L. 1990. « Les paradoxes du moi dans l'*Essai* de Bergson ». ». In *Bergson, Naissance d'une philosophie*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17-18 novembre 1989, p. 57-69. Paris : PUF.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. 1997. « Corps-qualité et corps-quantité selon Bergson ». In *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, sous la dir. de J.-L. Petit, p. 111-124. Paris : Vrin.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. 1999. « Bergson et l'avenir de la métaphysique ». In *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, éd. par J.-M. Narbonne et L. Langlois, p. 241-253. Paris : Vrin ; Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. 2007. « Mouvement, action, création, ou les modalités de la durée vivante ». In *Bergson, la vie et l'action*, sous la dir. de Jean-Louis Vieillard-Baron, p. 81-101. Paris : éd. le Félin.
- WASZKINEL, R. 1991. « L'inspiration aristotélicienne de la métaphysique de Bergson ». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 89, no. 82, p. 211-242.
- WATERLOT, G. 2008. « Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à l'auteur de *L'Évolution créatrice* ». *Archives de Philosophie*, Tome 71, cahier 2, avril-juin 2008, p. 269-288.
- WOLF, E. 1957. « La mémoire chez Bergson ». *Archives de Philosophie*, Tome XX, cahier I, Janvier-mars 1957, p. 42-77.
- WORMS, F. 1994. « Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson ». *Revue Epokhé*, no. 4, coord. par Renaud Barbaras, p. 89-116. Grenoble : Jérôme Millon.
- WORMS, F. 1995. « Le parallogisme du parallélisme, 'Le Cerveau et la pensée' de Bergson (1904) et sa portée philosophique ». *Cahiers philosophiques*, CNDP, octobre 1995, p. 143-170.
- WORMS, F. 1997. « La conception bergsonienne du temps ». *Philosophie*, no. 54, juin 1997, p. 73-91.
- WORMS, F. 1997. « La théorie bergsonienne des plans de conscience : genèse, structure et signification de *Matière et Mémoire* ». In *Bergson et les neurosciences*, Actes du Colloque international de neuro-philosophie, sous la dir. de P. Gallois et G. Forzy, p. 85-108. Le Plessis Robinson : Institut Synthélabo..
- WORMS, F. 2007. « La biologie au sens très compréhensif : de Bergson à aujourd'hui ». In *Annales bergsoniennes III*, p. 337-354.
- ZASLAWSKY, D. 1964. « Bergson, le finalisme et la philosophie analytique ». *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 14, no. 4, p. 335-347.

5. Études autour de Bergson

- ATLAN, H. 1987. « Self-Creation of Meaning ». *Physica Scripta*, no. 36, p. 371-380.

- BAUCHAU, V. 1999 « Émergence et réductionnisme : du jeu de la vie aux sciences de la vie ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 227-244. Bruxelles : Ousia.
- BERNDTSON, A. 1975. "A Theory of Radical Creativity". *The Modern Schoolman*, vol. LIII, p. 1-18.
- BOURGEOIS, B. 2000. « Création et créativité ». In *Dictionnaire de la Philosophie, Encyclopaedia Universalis*, p. 302-309. Paris : Albin Michel.
- BRANDON, R. 1999. « La téléologie dans les systèmes auto-organisés ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 383-404. Bruxelles : Ousia.
- BRETON, S. 2000. « Création ». In *Dictionnaire de la Philosophie, Encyclopaedia Universalis*, p. 295-302. Paris : Albin Michel.
- Bulletin de la Société française de Philosophie*. 1993. « Le temps peut-il être un principe ? ». no. 3, juillet-septembre 1993, p. 97-126.
- COULOUBARITSIS, L. 1999. « Le concept d'auto-organisation dans la pensée de l'antiquité ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 11-32. Bruxelles : Ousia.
- FELTZ, B. 1995. « Le réductionnisme en biologie. Approches historique et épistémologique ». *Revue Philosophique de Louvain*, no. 1-2, février-mai 1995, p. 9-32.
- FELTZ, B. 1999. « Auto-organisation, sélection et émergence dans les théories de l'évolution ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 475-501. Bruxelles : Ousia.
- JACQUES, F. 1989. « Contexte de justification et contexte de découverte : une réévaluation ». In *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Actes de Colloque organisé par Renée Bouveresse, p. 63-89. Paris : Aubier.
- LAMBERT, D. 1999. « Les modèles mathématiques de l'auto-organisation et de l'émergence ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 210-226. Bruxelles : Ousia.
- La Recherche*, 2007. « Émergence : la théorie qui bouscule la physique ». No. 405, février 2007, p. 30-45.
- LARGEAULT, J. 1990 « La création du nouveau ». *Archives de Philosophie*, no. 53, octobre-décembre 1990, p. 589-602.
- Le ROY, E. 1905. « Sur la logique de l'invention ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 13, no. 1-3, p. 193-223.
- MARRATI, P. 2007. « Le nouveau en train de se faire . Sur le bergsonisme de Deleuze ». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 61, no. 241, p. 261-271.
- MENGAL, P. 1999 « Le concept d'émergence au XIXe siècle : entre théologie naturelle et biologie ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 89-102. Bruxelles : Ousia.

- MOLES, A. 1995. « Invention ». In *Encyclopaedia Universalis*, corpus 12, p. 543-545.
- MOUSSEAU, M. 2008. « De l'atome à la conscience : phénomènes d'émergence et complexité ». In *Raisons d'être*, sous la dir. de Solange Lefevre, p. 39-50. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- POLIN, R. 1954. « De l'originalité dans l'art ». *Revue des Sciences Humaines*, juillet-septembre 1954, p. 213-240.
- RICHARDSON, R. 1999. « Explication et causalité dans les systèmes auto-organisés ». In *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, sous la dir. de B. Feltz, M. Grommelinck et Ph. Goujon, p. 439-474. Bruxelles : Ousia.
- SETTLE, T. 1989. « L'indéterminisme remet la science en question ». In *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Actes de Colloques organisé par Renée Bouveresse, p. 305-319. Paris : Aubier.
- VERDENAL, R. 1973. « Le spiritualisme français de Maine de Biran à Hamelin ». In *La philosophie du monde scientifique et industriel de 1860 à 1940*, sous la dir. de F. Châtelet, p. 37-65. Paris : Hachette.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. 1993. « L'expérience métaphysique et le transcendantal ». *Kant-Studien*, no. 1, p. 25-37.
- ZOURABICHVILI, F. 1998. « Deleuze et le possible ». In *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, éd. par R. Alliez, p. 335-357. Institut Synthélabo.